دراسات في التشيع الإمامي

في ضوء دعوى التقريب

بين الفرق والمذاهب الإسلامية

(٣)

مسائل التوحيد

عند الشيعة الاثنا عشرية

دراسة مقارنة

تأليف

الدكتور مصعب الخير إدريس السيد مصطفى

الإدريسي الحسني

أستاذ العقيدة والفلسفة الإسلامية المساعد

كلية أصول الدين ـ الجامعة الإسلامية العالمية

إسلام آباد ـ باكستان

١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م

الطبعة الأولى

١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م

طباعة المكتبة القدوسية

أردو بازار- لاهور

جمهورية باكستان الإسلامية

تليفون: ٧٣٥١١٢٤ - ٤٢ - ٠٠٩٢

فاكس: ٧٣٥٠٥٨٥ - ٤٢ - ٠٠٩٢

www.quddusia.com

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواحد الأحد، الفرد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوا أحد. والصلاة والسلام على خير الأنام، وخاتم الرسل والأنبياء الكرام .. سيدنا محمد، صلى الله عليه وآله الطيبين، ورضي عن أصحابه الأبرار أئمة أهل الهدى، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد؛ فقد جاء في «**رسالة الاعتقادات**» المنسوبة للشيخ محمد بن الحسن الطوسي (ت٤٦٠هـ): «إذا سألك سائل وقال لك: ما الإيمان؟ فقل: هو التصديق بالله وبالرسول، وبما جاء به الرسول والأئمة ـ عليهم السلام.

كل ذلك بالدليل لا بالتقليد. وهو مركب على خمسة أركان، من عرفها فهو مؤمن، ومن جهلها كان كافرا، وهي: **التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة، والمعاد**.

فحد التوحيد هو إثبات صانع واحد موجد للعالم، ونفى ما عداه.

والعدل هو تنزيه ذات الباري عن فعل القبيح والإخلال بالواجب.

والنبوة هي الأخبار الواردة عن الله ـ تعالى ـ بغير واسطة أحد من البشر، وإنما الواسطة ملك من الملائكة، وهو جبرئيل ـ عليه السلام.

والإمامة رياسة عامة لشخص من الأشخاص في أمور الدين والدنيا، وهو علي بن أبى طالب ـ عليه السلام ـ؛ فيكون معصوما بنص النبي ـ صلى الله عليه وآله.

والمعاد إعادة الأجسام على ما كانت عليه»[١].

وفي الحديث عن الأصول الكلامية أو أصول الإيمان والعقائد عند الشيعة الإمامية الاثنا عشرية يمكننا أن نقول: لقد استقر تأسيس بناء الفكر الكلامي الاثنا عشري على تلك

[١] - الشيخ الطوسي: رسالة الاعتقادات (ضمن الرسائل العشر لشيخ الطائفة) ـ ص ١٠٣ .

الأصول الخمسة المذكورة في النص السابق، وهي: **التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة، والمعاد**. وغدا الكلام عنها وعن فروعها منهج التأليف الكلامي في أكثر المؤلفات الشاملة لأبواب علم الكلام عند الاثنا عشرية على نحو ما نراه في أكثر كتب المعاصرين.

* وقد بَدَأتْ محاولة تحديد الأصول الكلامية الخاصة بالاثنا عشرية ـ فيما أعلم ـ عند الشيخ المفيد الذي تكلم في «**النكت في مقدمات الأصول**» عن «**التوحيد، والرسالة، والإمامة، والوعد والوعيد**»[1]. وقد اشتمل كلامه في الأصل الأول على مسائل التوحيد والعدل، والكلام عن الرسالة هو الكلام عن النبوة، والوعد والوعيد من مسائل المعاد؛ فكأنه ذكره لكونه من أظهر مسائل الخلاف بين القوم والمعتزلة، وقد كان الشيخ المفيد معنيا بإظهار الفرق بين كلام طائفته الاثنا عشرية وكلام المعتزلة.

وفي كتاب «**المقنعة**» الذي افتتحه المفيد بذكر ما يجب اعتقاده من أصول الدين، وفصل فيه ما يجب العمل به من فروعه التي لا تقبل إلا بصحة هذه الأصول وسلامتها ـ حصر الشيخ المفيد أصول الدين في خمسة بسطها في الأبواب التالية:

الأول: باب ما يجب من الاعتقاد في إثبات المعبود ـ جلت عظمته ـ وصفاته التي باين بها خلقه، ونفي التشبيه عنه وتوحيده. **[التوحيد]**[2].

الثاني: باب ما يجب من الاعتقاد في أنبياء الله ـ تعالى ـ ورسله (عليهم السلام). **[النبوة]**.

الثالث: باب ما يجب في اعتقاد الإمامة ومعرفة أئمة العباد. **[الإمامة]**.

الرابع: باب ما يجب من ولاية أولياء الله في الدين وعداوة أعدائه الفاسقين. **[الولاء**

---

[1] - راجع المفيد: النكت في مقدمات الأصول.

[2] - والشيخ المفيد ضمن كلامه عن «**التوحيد**» الكلام عن مسائل «**العدل**»؛ فذكر فيه إثبات وجود ا ـ تعالى ـ، والصفات الثبوتية والتنزيهية، والأفعال الإلهية التي عليها مدار الكلام عن أصل «**العدل**».

والبراء].

الخامس: باب ما يجب من اعتقاد المعاد والجزاء والقصاص والجنة والنار. **[المعاد]**[1].

ثم قال: «ومَنْ شَكَّ فِي شَيْءٍ مما سَمَّيْنَاه أو أنكره، خرج عن مِلَّة الإسلام ولم يُقْبَلْ منه شَيْءٌ مِن الأعمال»[2].

لكننا إذا رجَّعنا النظر فيما استفتح به المفيد كتابه «**أوائل المقالات**»، فسنجد أنه يعلن

---

[1] - انظر المفيد: المقنعة ص ٢٨: ٣٤. وأشير إلى أن الشيخ المفيد في بيانه لهذه الأصول الواجب اعتقادها لم يهتم بذكر أدلة الثبوت والإيجاب، وإنما سرد ما يجب اعتقاده سردا غفلا من ذكر الدليل، باستثناء الأصل الرابع المتعلق بالولاء والبراء؛ فإنه ذكر الدليل عليه من الكتاب: ﴿**لا تَجِد قَوما يؤْمنُونَ بِالله وَالْيَوم الآخر يوَادونَ مَن حَاد اللهَ وَرَسوله وَلَو كَانُوا آبَاءهم أَو أَبنَاءهم أَو إِخْوَانَهم أَو عَشيرَتَهم**﴾ سورة المجادلة/ ٢٢. وقوله ـ تعالى ـ: ﴿**وَلَو كانُوا يؤْمنُونَ بِا والنبِي وَمَا أُنزِلَ إِليه مَا اتخَذُوهم أَولِيَاء**﴾ سورة المائدة/٨١. ومن السنة قول الرسول ـ صلى ا عليه وآله وسلم ـ: «أوثق عرى الإيمان: الحب في ا والبغض في ا ، والولاية لأولياء ا والعداوة لأعداء ا ». وفي إسناد الحديث بهذا اللفظ عند محدثي أهل السنة كلام .. راجع الهيثمي: مجمع الزوائد ـ ١/ ٨٩، ٩٠. وفي مفهومه أيضا كلام يبين أن الموالاة في ا والحب فيه والبغض فيه من تمام الإيمان .. راجع ابن عبد البر: التمهيد ـ ٩/ ٢٤٤، ٢٤٥.

[2] - الشيخ المفيد: المقنعة ـ ص ٣٤. وأود أن أسجل هنا ما سبق ذكرته في مقدمة الحلقة الثانية (**مقدمات النظر ودقيق الكلام**) ـ ص٧، ٨. وذلك أن في المشتغلين بعلم الكلام من الاثنا عشرية المعاصرين من يرون أن الأصول التي يكفر ناقضها ويحكم بخروجه عن الملة ثلاثة فقط، هي: التوحيد، والنبوة، والمعاد. على حين أن الكلام في العدل والإمامة من الأصول المذهبية التي لا يعد المخالف فيها من المذهب الحق عندهم، وإن كان مسلما تجري عليه أحكام الإسلام. وهذا ما حدثني به منهم آية ا جعفر السبحاني ودونه في كتبه. واسم الإسلام أعم في إطلاق كثير من الاثنا عشرية المعاصرين الذين يخصون طائفتهم باسم الإيمان، ويجعلون اسم الإسلام لهم ولسائر طوائف الأمة المثبتين للتوحيد والنبوة والمعاد .. راجع جعفر السبحاني: مع الشيعة الإمامية في عقائدهم ـ ص ١٦٧: ١٨٦. ولهذا ـ فيما أحسب ـ أصل في كلام الشيخ المفيد نفسه عن حكم تزويج النبي ـ صلى ا عليه وآله وسلم ـ بنتيه لسيدنا عثمان، وزواج سيدنا عمر بن الخطاب من ابنة سيدنا علي ـ رضي ا عنهم. راجع الشيخ المفيد: المسائل السروية ـ ص ٩١، ٩٤ حيث ذكر أن هذه الزيجات جرت على ظاهر الإسلام الذي هو الشهادتان، والصلاة إلى الكعبة، والإقرار بجملة الشريعة.

أنه مثبت فيه الفرق بين الشيعة والمعتزلة في أصل النشأة وفي عدد من المسائل الأصلية، وأنه ذاكر بعد ذلك ما يجتبيه من المسائل المتفرعة «**عن أصول التوحيد، والعدل، والقول في اللطيف من الكلام** ...»[1].

وإذا تأملنا في ترتيب هذه المسائل التي اصطفاها الشيخ المفيد من الأصول؛ لوجدناه بالفعل يذكر مسائل **التوحيد** والصفات الإلهية. ثم يشرع في مسائل **العدل** والأفعال الإلهية. ثم مسائل **النبوة** والكلام عن كونها تفضلا، وعن العصمة، ووجوه إعجاز القرآن. ثم مسائل **الإمامة** وأحكام الأئمة وصفاتهم، والمفاضلة بينهم وبين الأنبياء. ثم مسائل **المعاد** وما يجري على العباد عقب الموت، والكلام عن الوعد والوعيد، والأسماء والأحكام، والتوبة. على أن المفيد قد ذكر خلال هذا القسم الأخير عددا من المسائل التي تعد من المقدمات المختصة ببيان طرق العلم ومعرفة الضروري منه والكسبي النظري؛ لكنه ذكر ذلك ـ فيما أحسب ـ لبيان طريق المعرفة بما يغيب عن الحس من أمور المعاد ..

وبهذا يخلص لنا ترتيب الأصول الكلامية عند الشيخ على أنها: التوحيد، ثم العدل، ثم النبوة، ثم الإمامة، ثم المعاد.

* وعلى هذا المنهج سار أبو الفتح الكراجكي في ترتيب مسائل رسالته «**البيان عن جمل اعتقاد أهل الإيمان**»؛ لكنه ذكر وجوب الولاء لأولياء الله ـ تعالى ـ والبراءة من ظالميهم آخر كلامه عن الإمامة والأئمة، ثم شرع في الكلام عن مسائل المعاد[2].

* وفي ختام «**المسائل الطبرية**» سئل الشريف المرتضى عن عدد أصول الدين؛ فأجاب بأن الذي يذكره المتكلمون أنها خمسة، هي: **التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**. وأشار إلى أنهم لم يذكروا

---

[1] - المفيد: أوائل المقالات ـ ص ٣٣.

[2] - راجع الكراجكي: كنز الفوائد ـ ١/ ٢٤٠: ٢٥٢.

«**النبوة**» يرون أنها داخلة في أبواب العدل من حيث كانت لطفا، كدخول الألطاف والأعواض وما يجري مجرى ذلك. فقيل لهم: فالوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيضا من باب الألطاف، ويدخل في باب العدل كدخول «**النبوة**»، وقد ذكرتم هذه الأصول مفصلة، ولم تكتفوا بدخولها في جملة أبواب العدل؟!

وبيَّن المرتضى أن هذا كان السببَ في اقتصار بعض المتأخرين على أنَّ أصول الدين اثنان «**التوحيد والعدل**»، وجَعلِهِ باقيَ الأصُولِ المذكورة داخلا في أبواب العدل[1].

ثم قال: «فمن أراد الإجمال اقتصر على أصلي التوحيد والعدل؛ فالنبوة والإمامة التي هي واجبة عندنا ومن كبار الأصول داخلتان في أبواب العدل[2]. ومن أراد التفصيل والشرح وجب أن يضيف إلى ما ذكروه من الأصول الخمسة أصلين: النبوة، والإمامة. وإلا كان مخلا ببعض الأصول»[3].

* لكننا مع ذلك نجد المرتضى حينما شرح كتابه «**جمل العلم والعمل**» جعل الشرح على خمسة أبواب: **أولها**: باب ما يجب اعتقاده في أبواب التوحيد. **والثاني**: باب ما يجب اعتقاده في أبواب العدل. **والثالث**: الكلام في النبوة. **والرابع**: الكلام في الإمامة. **والخامس**: الكلام في الآجال والأرزاق والأسعار.

---

[1] - واضح أن الإشارة هنا إلى القاضي عبد الجبار المعتزلي وكتابه «**المغني في أبواب التوحيد والعدل**».

[2] - وبهذا أخذ الشيخ الطوسي في بيان ما يلزم المكلف من الواجبات الاعتقادية في صدر كتابه: «**الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد**». **وكذلك فعل** أبو الصلاح الحلبي في صدر كتابه: «**الكافي في الفقه**». وهما في هذين الكتابين يصدران الأحكام الفقهية ببيان الأصول الاعتقادية، على نحو ما فعله الشيخ المفيد في كتاب «**المقنعة**» وإن اقتصر على ذكر الأصول الخمسة مجملة. **وكذلك فعل** المرتضى في «**جمل العلم والعمل**» الذي جعله على قسمين: أولهما: الأصول الكلامية، والثاني: الفروع الفقهية.

[3] - المرتضى: رسائل الشريف المرتضى ـ ١/ ١٦٥، ١٦٦.

* وأما أبو الصلاح الحلبي؛ فالأقسام الظاهرة لكتابه «**تقريب المعارف في الكلام**» هي: «**مسائل التوحيد، ومسائل العدل، ومسائل النبوة، ومسائل الإمامة**»[1]. على أنه في «**الكافي**» و«**البرهان**» ألحق بهذه الأقسام كلاما مستقلا في الوعد والوعيد، والأسماء والأحكام، وغير ذلك من مسائل أصل المعاد.

* وعلى هذا يمكننا أن نقرر في اطمئنان أن الكلام الاثنا عشري خلال القرن الخامس قد عرف على نحو ما الأصول الخمسة في صورتها المستقرة عند المعاصرين، وإن كان اتخاذها أساسا لهيكل المؤلفات الكلامية ووضع صياغتها الختم قد بدأ بالفعل مع المحقق نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي (ت٦٧٢هـ) خلال القرن السابع الهجري، على نحو ما نجده في كتابه «**تجريد الاعتقاد**»، ثم تأكد في مؤلفات تلميذه العلامة الحلي يوسف بن منصور (ت٧٢٦هـ) شارح التجريد ومن جاء بعده؛ أمثال: جمال الدين مقداد ابن عبد الله السيوري الحلي (ت٨٢٦هـ) في كتابه «**إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين**»، والشهيد الثاني زين الدين بن علي بن أحمد العاملي (ت٩٦٦هـ) في «**رسالة الإيمان**»، والسيد عبد الله شبر (ت١٢٤٢هـ) في كتابه «**حق اليقين في معرفة أصول الدين**»، والشيخ محمد رضا المظفر (ت١٣٨٣هـ) في كتابه «**عقائد الإمامية**» وإن جمع فيه بين أصلي التوحيد والعدل تحت اسم «**الإلهيات**»، كما قرر هذه الأصول الخمسة أيضا آية الله الحاج السيد إبراهيم الموسوي الزنجاني النجفي في كتابه «**عقائد الإمامية الاثنا عشرية**» وإن جعل ثاني الأصول النبوة ورابعها العدل.

* وهذه الحلقة من مشروع دراستي للفكر الكلامي الاثنا عشري معنية بدراسة مسائل «**التوحيد**»، وقد جمعت كل طائفة منها في مبحث مراعيا ترتيب المسائل في كتب الكلام

---

[1] - وقد تبع هذا المسلك المحقق الحلي نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن بن سعيد (ت٦٧٦هـ) في كتابه «**المسلك في أصول الدين**» و«**الرسالة الماتعية**». وأصحاب هذه الطريقة إذ لم يفردوا مسائل المعاد بأصل مستقل؛ فقد تناولوها ضمن مسائل أصل العدل ..

الاثنا عشري، فجاءت الحلقة في خمسة مباحث: أولها «**إثبات وجود ذات الصانع**». والثاني: «**الصفات .. مفهومها وأقسامها**»؛ فبعد بيان طرق الاستدلال على معرفة الله ـ تعالى ـ يأتي بيان مفهوم الصفات العلية التي تتجلى آثارها في إيجاد العالم وحفظه وتدبيره بعد أن لم يكن شيئا مذكورا. ولقد كان الكلام في كتب القوم عن الصفات الثابتة بالنظر في الأفعال الإلهية مباشرة أو بواسطة، وعن علاقة هذه الصفات بالذات الإلهية سابقا للكلام عن التنزيهات والوحدة الإلهية في الذات والحقيقة المتعالية عن التعدد ومشابهة الخلق. ومن ثمَّ تناولت في المبحث الثالث «**الصِّفَات الإلهيَّة الإيجابية وطرق إثباتها**». وكان المبحث الرابع معنيا ببيان تفصيل الكلام في موضوع «**علاقة الصفات بالذات الإلهية**»، وهو أحد المحاور الرئيسة للخلاف بين الفرق الكلامية الإسلامية بوجه عام. والمبحث الخامس عن «**التنزيهات ووحدة الذات الإلهية**».

ولقد اشتملت رسالة الدكتوراه في صورتها المجازة بعد المناقشة في بابها الثاني «**الإلهيات**» على أكثر مادة هذه المباحث سوى المبحث الرابع، وكنت قد رفعته بتمامه فرارا من تضخم الرسالة مع مادة عدد من المسائل في المباحث الأخرى التي تم اختصارها وإدماجها في ثلاثة فقط: أولها: «**إثبات وجود الصانع**». والثاني: «**إثبات الصفات الإلهية الإيجابية**»، والثالث: «**نفي التشبيه وبيان وحدة الذات الإلهية**».

ولقد آثرت في إتمام دراستي لموضوع الفكر الكلامي الاثنا عشري ـ على ما ذكرتُ في تقديم الحلقتين السابقتين ـ أن أرد العمل سيرته الأولى في خطة بنائه، وفي أمل تقديم صورة تفصل مسائل أصول الاعتقاد لدى القوم كما تقدمها مؤلفات متكلميهم خلال القرن الخامس الهجري. ولقد قمتُ بتعديل عدد من العبارات الملغزة أو المؤدية إلى وقوع شيء من اللبس وفق التوجيهات التي حظيتُ بها في جلسة مناقشة الرسالة من الأستاذ الدكتور عبد العزيز سيف النصر أستاذ العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر الشريف، ونقلت إلى العمل طرفا من تعليقاته المنطقية على آراء بعض المتكلمين ..

والسعي في جملة المباحث الخمسة التي تتضمنها هذه الحلقة إلى تَبَيُّنِ حقيقة

الاختلاف بين متكلمي الاثنا عشرية ومتكلمي أهل السنة، والتحقق من كون هذا الاختلاف يرجع إلى تباين أصول الاعتقاد، أو أنه راجع إلى أمور فرعية زائدة على الأصول مما جر إليه النظر العقلي المجرد، أو البحث الفلسفي الذي جر إليه نقاش الفلاسفة والتأثر على نحو ما بآرائهم في الفلسفة الطبيعية؛ دون البحث المؤسس على المنصوص من العقائد الدينية بيانا واحتجاجا بإقامة البراهين ودفع الشبه.

ولا أريد أن أستبق المباحث التي تَتَضَمَّنُها هذه الحلقة بالكشف عن نتائجها في هذه المقدمة؛ لكنني أترك للقارئ شيئا من معاناة المشاركة في تأمل هذه المباحث؛ ليتم له التحقق من دعاوى الباحث مفصلة في عرض المسائل الكلامية مسألة بعد مسألة.

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب .. **﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلاَةِ وَمِن ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاء. رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾** إبراهيم/ ٤٠، ٤١.

﴿رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ الفرقان/ ٧٤.

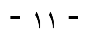
﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بالإِيمَانِ وَلا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلا لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ الحشر/ ١٠.

وصل اللهم وسلم على سيدنا محمد وآله الأطهار، وارض عن صحبه أئمة الهدى، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين؛ في كُلِّ لمحةٍ ونَفَسٍ عددَ ما وسِعَهُ علمُك، وأحاط به قلمك .. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

وكتبه أبو معاذ مصعب الخير إدريس

إسلام آباد ـ باكستان

١٥/ ربيع الأول ١٤٢٨هـ ـ ٢/ أبريل ٢٠٠٧م.



إثبات وجود الصانع

١. بيان الموقف الاثنا عشري:

أ ـ كعادة المتقدمين من أهل الكلام يبدأ **الشيخ المفيد** الاستدلال على معرفة الله ـ تعالى ـ معتمدا على دلالة حدوث العالم، وصورة هذه الدلالة عنده أن العالم أجزاؤه متغيرة تحتمل الزيادة والنقصان، ولو كان قديما؛ لاختص في القدم بصفة، واستحال خروجه عنها؛ لفساد تعلق العدم والبطلان بالقديم. وإذا ثبت حدوث العالم؛ فقد وجب أن له محدثا صانعا، بما أوجب ـ في البدائه ـ للكتابة كاتبا، وللبناء بانيا؛ إذ يستحيل في العقول وجود فعل من غير صنع أحد له ووجوده وعلمه وحياته؛ فهو من معدوم ليس بشيء أشد استحالة[1].

* هذا ما ذكره المفيد حيث أظهر أصول مذهبه الكلامي، وفيه اعتماد على دلالة قياس الغائب على الشاهد، وهو في موضع آخر يروي عن أحد المتكلمين المتقدمين في عصر الأئمة إحدى صور الاستدلال بدلالة الخلق على الخالق مباشرة من غير ذكر لدلالة الحدوث، على غرار ما يرويه أهل السنة عن أئمة الفقهاء المتقدمين من أمثال الإمام أبي حنيفة النعمان[2].

يروي الشيخ المفيد عن أبي الحسن علي بن ميثم (المعدود في أصحاب الإمام علي الرضا) أنه دخل على الحسن بن سهل (وزير الخليفة العباسي المأمون، وعامله على العراق)، وكان عنده ملحد يعظمه؛ فقال أبو الحسن علي بن ميثم لابن سهل: لقد رأيت ببابك عجبا. قال: وما هو؟ قال رأيت سفينة تعبر بالناس من جانب إلى جانب بلا ملاح

---

[1] - انظر الشيخ المفيد: النكت في مقدمات الأصول ـ ص ٣١، ٣٢.

[2] - راجع كمال الدين البياضي: إشارات المرام من عبارات الإمام ـ ص ٨٢: ٩٤. وراجع بحثي: تطور مفهوم الوحدة الإلهية ـ ص ٧٦، ٧٧.

ولا ماصر[1].

فقال الملحد لابن سهل: إن هذا ـ أصلحك الله ـ لمجنون[2].

قال أبو الحسن: فقلت: وكيف ذاك؟ قال: خشب جماد لا حيلة ولا قوة ولا حياة فيه ولا عقل كيف يعبر بالناس؟

فقال أبو الحسن: فأيهما أعجبُ هذا أو هذا الماء الذي يجري على وجه الأرض يمنة ويسرة بلا روح ولا قوى، وهذا النبات الذي يخرج من الأرض، والمطر الذي ينزل من السماء. تزعم أنت أنه لا مدبر لهذا كله، وتنكر أن تكون سفينة تتحرك بلا مدبر وتعبر بالناس؟! قال: فبهت الملحد[3].

* * * * *

ب ـ وجاء أبو الفتح الكراجكي فَفَصَّل كلام شيخه المفيد عن الزيادة والنقصان في الدلالة على حدوث العالم وأن جميع الحوادث الماضية لا بد لها من أوَّل، في الرد على الدَّهرية القائلين بقدم الصنعة والصانع؛ فقال: «إننا في كل وقت من أوقات زماننا بين آخر ما فيها وأول مستقبلها، فقد علمنا لا محالة آخر ما مضى وهو أحد طرفيه، ثم نحن نعلم علما لا نشك فيه أن ما يأتي من مستقبل الحوادث إلى مائة سنة يكثر عدد الماضي ويزيد فيه؛ فمعلوم أنه قبل الزيادة أقل عددا منه إذا انضمت الزيادة إليه. وهذا يدل على تناهي عدد ما مضى وحصر طرفيه؛ لأنه لو كان لا نهاية له لم تتصور العقول دخول التكثر فيه».

---

[1] - قال صاحب لسان العرب في مادة (م ص ر): «**الماصر**» في كلامهم الحبل يلقى في الماء ليمنع السفن عن السير؛ حتى يؤدي صاحبها ما عليه من حق السلطان. هذا في دجلة والفرات.

[2] - قوله: «**أصلحك ا** ». مما تجري به عادة الكلام ولغة العصر، وليس فيه دلالة على اعتقاد ذلك الملحد.

[3] - عن الشريف المرتضى: الفصول المختارة من العيون والمحاسن للمفيد ـ ص ٧٦.

فإذا قال له معارض: «إن جميع ما ذكرتموه في الماضي عائد عليكم في المستقبل؛ لأنكم تقولون: إن أفعال الله ـ تعالى ـ المستقبلة لا آخر لها. ومع هذا فقد علمتم أولها وهو أحد طرفيها؛ فيجب أن يكون ما يوجد إلى مائة سنة ينقص منها. وإذا دخل النقصان فيها دل على تناهيها وانحصار طرفيها». فجواب الكراجكي: أنَّ بين الماضي والمستقبل في ذلك فرقا، وهو أن الحوادث الماضية ليس منها إلا ما كان موجودا قبل مُضِيِّه، فقد شَملَ جَميعَها حُكمُ الوجود؛ فوجب أن يزيد فيها كُلُّ ما يَخرُجُ إلى الوجود. وليس المستقبل كذلك لأن حوادثه لم توجد، وإنما هي في إمكان الفاعل؛ فلا يصح فيها النقص، ولا سبيل إلى القول فيها بالتناهي[1].

وكرَّر الكراجكي صورة دلالة التناهي على حدوث العالم في عدد ما مضى من الأيام والليالي، فقال: «لا يخلو أن تكون الأيام أكثر عددا من الليالي، أو تكون الليالي أكثر من الأيام، أو يكونا في العدد سواءً.

فإن كانت الأيام أكثر من الليالي تناهت الليالي؛ لأنها أقل منها، واقتضى ذلك تناهي الأيام أيضا لبطلان اتصالها قبل الليالي بغير ليال بينها؛ فوجب على هذا الوجه تناهيهما معا.

وإن كانت الليالي أكثر من الأيام؛ كان الحكم فيها نظير ما قدمنا من تناهي الأول ...

وإن كانت الأيام والليالي في العدد سواءً؛ كانا بمجموعهما أكثر عددا من أحدهما بانفراده، وهذا يشهد بتناهيهما؛ إذ لو كان كل واحد منهما في نفسه غير متناه ما تصورت العقول عددا أكثر منه. وقد علمنا أن الليالي مع الأيام جميعا أكثر عددا من أحدهما وهذا مُوضِحٌ عن تناهيهما. وبهذا الدليل نعلم أيضا تناهيَ جميعِ ما مضى من الحركات والسكنات، ومن الاجتماعات والافتراقات، ومن الطيور والبيض والشجر

---

[1] - انظر الكراجكي: كنز الفوائد ـ ١/ ٣٥. وذلك لأن الكلام فيما يكون في المستقبل من الحوادث كلام في معدوم لم يوجد؛ فلا يتصور فيه نقص ولا زيادة، بخلاف الماضي الذي وجد بالفعل؛ فيلزم حصره وعده كما يتم حصر وعد كل ما نراه موجودا ..

والحَبِّ، وما يجري مجرى ذلك»[1].

* وإذا تمسك المعترض بعودة هذا الكلام على قائله لاعتقاده استمرار نعـيم المـؤمنين في الجنة، وعذاب الكافرين في النار؛ فجواب الكراجكي: أن الأعداد يضم بعضها إلى بعـض بعد وجودها وحصرها، وأعداد الليـل والنهـار الماضـيات قـد وجـدت وانحصـرت بـالفراغ منهما والوقوف عند آخرهما؛ فصح ضم بعضها إلى بعض وأمكن ما ذكرنا فيها.

وأما المستقبلات من نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار؛ فأمور متوقعة لم توجد ولـيس لها آخر؛ لأنها تكون دائمة بغير انقضاء، وما لم يوجد من العدد فلا يصح فيه ضم بعـض إلى بعض، وما يتوقع حدوثه أبدا بغير نهاية لا يكون مثـلَ مـا قـد حـدث وكـان وتنـاهى بإدراك آخره في كل حال[2].

ثم بَنَى على ذلك عددًا من الأدلة المتشـابهة، ممـا يمكـن أن يعـترض عليـه باسـتمرار تتابع المحدثات، ودَفَعَ الاعتراض ببيان الفرق بين الحوادث الماضـية والمسـتقبلة بوجـود الماضيات وانحصارها. ومِنْ أظهر كلامه المُعتمِـد علـى شـهادة الحـس في الدلالـة علـى أن للأفعال الماضية أولا قوله: «لو قيل: لرجل لا تَدخُلَنَّ دارًا حتى تـدخل قبلـها غيرهـا. لمْ يَصِحَّ منه دخولُ شيء من الدور أبدًا، ولم يمكن ذلك إلا بأن يبتدئَ بواحدة منها»[3]. علـى حين أنه لو قيل له: لا تَدخُلَنَّ دارًا حتى تَدخُلَ بعـدها دارًا غيرهـا. فهـذا حُكْمُـه حُكْـمُ العَادِّ الذي يصِحُّ أن يعُدَّ ما دام حيًّا. فإذا كان لـيس لوجـوده آخـر؛ صَـحَّ أن لـيس لعَـدِّه آخر، ومع ذلك فلا بُدَّ من أن يكون لعدِّه أول؛ لأن العدد لا يصح أن يتـوالى إلا أن يكـون له أول إما واحدا، أو جملة يُبْتدَأ بهـا تقـوم مقـام الواحـد. وهكـذا كـل مُحـدَثٍ ظهـر في

---

[1] - انظر الكراجكي: كنز الفوائد ـ ١/ ٣٦.

[2] - انظر السابق ـ ص ٣٦، ٣٧.

[3] - وهذه الدلالة سبق إلى تقريرها شيوخ المعتزلة وغيرهم من العدلية، كما نقل الكراجكي نفسه عن الشريف المرتضى في موضع لاحق من كنز الفوائد ـ ص ٤٥.

الوجود وتَمَّ الفراغُ منه[1]. وهذا ما سبق القاضـي عبـد الجبـار إلى صـياغته في صـورة قاعـدة كلامية: «ما وقف وجوده على وجود ما لا انقطاع له ولا تناهي لم يصح وجوده»[2].

وآخر دلائل الكراجكي فيه اعتماد على الاستقراء والانتقال من حكم الأجـزاء إلى حكـم الكل؛ إذ يقول عن أفراد الموجودات المحدثة التي يكون «**العالمُ**» عبـارةً عـن مجموعِهـا: «قد ثبت أنَّ كُلَّ واحدٍ منها مُحدَثٌ كائنٌ بعد أن لم يكـن، ولهـا مُحـدِثٌ مُتَقـدِّمٌ عليهـا؛ فوجب أن تكون جميعُها مُحدَثَةً كائنةً بعد أن لم تكن، ولها مُحـدِثٌ مُتَقـدِّمٌ عليهـا؛ لأنَّ جميعها هو مجتمع آحادها ولا يصحُّ أن يَختلِفَ في الجَمْعِ والتفريقِ هذا الحُكْمُ فيها، كما أنَّ كل واحدٍ من الزَّنْجِ بانفراده أسود؛ والجميع باجتماعهم سود، والحُكْمُ في ذلـك واحـد في الجَمْعِ والتفريقِ.

و قد اجتمع معنا علـى أن جميعهـا أفعـال الفاعـل وصـنعة الصـانع، والعقـول تشـهد بوجوب تقدم الفاعل على أفعاله، وسبقِ الصانع لصنعته، وليس يخالف في ذلك إلا مكابر لعقله»[3].

* وقد وجَّه الكراجكي بعض الأسئلة على الدَّهرية في إطار المعارف الفلكية، وقد كـان من رجالات علم الفلك في زمانه؛ قاصدا تأكيد دلائله الأولى في إثبـات أن للحـوادث أولا، فسأل عن حركات الشمس: ألم تتحرك بحركة حتى تحركـت قبلـها بحركـات لا نهايـة لها؟

فإن قالوا: بلى. قيل لهم: فإذا جاز أن تفرغ الحركات التي لا نهاية لها، وتحركت الشمس بها كلها حتى تنتهي إلى آخرها؛ فكذلك يجوز أن تتحـرك بالحركـات المسـتقبلة

---

[1] - انظر الكراجكي: كنز الفوائد ـ ١/ ٣٧: ٣٩. ولقد غيرت في ترتيب كلامه، وأدخلت بعض أدلته في بعض؛ بغرض الاختصار دون إخلال بأصل فكرته.

[2] - القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ـ ص ١٨١.

[3] - الكراجكي: كنز الفوائد ـ ١/ ٤٠، ٤١.

كلها حتى تفرغ منها، وتقف عند آخرها ولا يبقى مستقبل بعدها؟

قال الكراجكي: «فإن قالوا: إن المستقبلات لا كُلَّ في الحقيقة لها. أجابوا بمثل قولنا، ثم لم ينفعهم ذلك فيما سألنا؛ لأن الفراغ مما لا نهاية له قد صح عندهم، وهو غير صحيح عندنا؛ إذ يلزمهم تقضي المستقبلات حتى توقف عند آخرها.

فإن قالوا: إن الشمس تتحرك بحركة واحدة باقية دائمة. قيل لهم: إنه ليس يلزمنا قبول ما لا طريق إلى فهمه ولا سبيل لمدعيه إلى إثبات علمه، وهذا الذي زعمتموه دعوى عارية من برهان». وليس لهم في دعواهم انفكاك مما يلزمهم من القول بأن ما لا نهاية له قد انقضى وفرغ منه ماضيا ومستقبلا.

وسأل الكراجكي أيضا عن دورات الشمس في الفلك: أيجوز أن تدور في المستقبل دورات بعد الدورات الماضية أم لا يجوز ذلك؟

وقال: «فإن قالوا: غير جائز. قيل لهم. لم زعمتم ذلك وعندكم أنها تدور في المستقبل دورات لا نهاية لعددها؟ أفليس في ذلك ما يفي بما قد مضى؟

فإن قالوا: لا يفي به جعلوا الماضي أكثر من المستقبل وأوجبوا تناهي المستقبل. وإن قالوا: إن الشمس ستدور دورات يفي عددها بما مضى أوجبوا تناهي ما مضى.

وقيل لهم: أفيبقى من المستقبل بعد ذلك بقية؟

فإن قالوا: لا. أقروا بوجود الأول والآخر، وأوجبوا تناهي الزمان من طرفيه، وجعلوا لدورات الشمس بداية ونهاية، وهو خلاف ما ذهبوا إليه.

وإن قالوا: إنها ستدور دورات يفي عددها بما مضى، ويبقى من المستقبل ما لا نهاية له أيضا. لم يبق شبهة في تناهي الماضي، وصح أوله وبطل مذهبهم في قدمه. والحمد لله»[1].

---

[1] - الكراجكي: كنز الفوائد ـ ١/ ٣٩، ٤٠.

* وعرض الكراجكي بعد ذلك شبهة لبعض الدهرية أوردها عليه في اجتماع لهما بالرملة، ولم يقنع الكراجكي بما قاله في ردها عليه في ذلك المجلس ولم يحكه، وإنما ذكر الكلام الذي أفاده في دفعها من الشريف المرتضى في جوابه الذي أرسله إليه كتابةً من بغداد، ثم عقب عليه بكلام لبعض المتكلمين موافق لرأي أبي القاسم البلخي المعتزلي البغدادي.

أما الشبهة؛ فمبنية على دلالة السبر والتقسيم .. قال الملحد مستدلا على أن الصانع لم يتقدم الصنعة: إني وجدت ظاهرهما لا يخلو من ثلاث خصال: إما أن تتقدم الصنعة عليه، أو أن تتأخر عنه، أو أن يكونا في الوجود سواء.

وقد فسد باتفاق تقدم الصنعة على الصانع.

أما تأخرها عنه فيزعم الملحد فساده بأنه بين أمرين: أولهما أن يكون تأخرها عنه بمدة محصورة وتقدير أوقات متناهية، والثاني أن يكون بمدة غير محدودة وتقدير أوقات غير متناهية.

والأول باطل؛ لأن المدة المحصورة والأوقات المتناهية لها أول وآخر، وإذا كان آخرها حدوث الصنعة؛ فأولها حدوث الصانع.

والثاني باطل أيضا؛ لأن القول بمدة لا تحد وتقدير أوقات لا تتناهى ولا تحصر، ينافي حدوث الصنعة؛ فحدوثها يعني نهاية المدة التي هي في أصل الفرض غير متناهية.

قال الملحد: وإن نفيتم الأوقات والأزمان التي يصح هذا فيها؛ فإنه لا يمكنكم إنكار تقديرها، وفي التقدير يلزم هذا هنا. وهذا دليل على أن الصنعة والصانع قديمان لم يزالا[1].

---

[1] - انظر الكراجكي: كنز الفوائد ـ ١/ ٤٢، ٤٣. وما أثبته هنا من صياغة الشبهة هو الصحيح الذي يعقل معه ألا يلتفت مثل الكراجكي إلى موطن دفعها لأول وهلة في مجلس إعلانها، ويحتاج في دفعها بما يقنع به إلى طول تأمل ومراجعة مع مراسلة الشيوخ، وقد أثبتها محقق الكتاب بصياغة لا تكاد تحقق من معناها شيئا.

والأصل في هذه الشبهة التسوية في إجراء مفهوم الزمان على الصانع والصنعة، والحق أن الزمان الذي هو قياس الحركات (أو ما به تقدير الحركات كما يقول الآمدي في المبين ـ ص ٩٦) عبارة عن

وجواب الشريف المرتضى أن الصانع متقدم على صنعته من حيث كـان صـانعا، سـواء كان قديما أو محدثا؛ لأن تقدم الفاعل على فعله حكم يجب لـه مـن حيـث كـان فـاعلا. ويستوي في هذا الحكم الفاعل القديم والفاعل المحدث. والأصل في ذلك أن الصـانع لـو لم يكن متقدما على صنعته؛ لم تكن فعلا لـه ولا حادثـة بـه؛ فمـن شـأن الفاعـل أن يكـون قادرا، ولا يقدر على الموجود؛ لأن وجوده يغني عـن تعلـق القـدرة بـه، وهـذا يـدل علـى استحالة أن يكون الصانع والصنعة سواء في الوجود. ويستوي في هذا الحكمِ الفاعلُ القـديمُ والفاعلُ المُحدَث؛ غيرَ أنَّ الصانع القديم يجـب أن يَتقـدَّم صـنعته بمـا إذا قـدرناه أوقاتـا وأزمانا كانت غيرَ مُتناهية ولا محصورة، و لا يجب هذا في الصـانع المحـدث؛ فالصـانع من المحدثين يتقدم صنعته بالزمان الواحد والأزمان المتناهية المحصورة. وإنما وجب ذلك في الصانع القديم؛ لأنه لو كان بـين القـديم والمحـدَث أوقـات متناهيـة لخـرج مـن كونـه قديما، ودخل في حد المحدث الذي يكون لوجوده أول وابتداء.

ثم اعترض على اعتماد الملحد على الاتفاق في إفساد تقدم الصنعة على الصانع؛ فمثـل هذا لا يعول فيه على الاتفاق، وإنما يلزم بيـان طريـق العلـم مـن الضـرورة أو الاسـتدلال. وكأن المرتضى يشير إلى أن دلالة نفي تقدم الصنعة علـى الصـانع هـي نفسـها دلالـة نفـي كونهما سواء في الوجود.

ثم تكلم على الفرق بين نفـي الأول عـن أفعـال القـديم ونفـي الآخـر بمـا يوافـق كـلام الكراجكي السابق، وذكر أن نفي الأول والتناهي عن الأفعال من جهـة الابتـداء يخرجهـا عن كونها أفعالا، وليس كذلك نفي التناهي عنها من قبل آخرها.

نسبة بين طرفين محدثين؛ فهو ممتنع الوجود فيما بين ا ـ تعالى ـ والعالم المحدث، وممتنع الوجود لا يقدر في إجراء المسائل، وإنما يقدر الجائز. وسيأتي ما يمكن أن نعده تصريحا بذلك في كلام لاحق للكراجكي نقله عن بعض علماء الكلام.

أما تقدم الصانع على الصنعة؛ فهو المعقول من كونها فعلا له وحادثة به، كما سيأتي في كلام الشريف المرتضى. ووجود العالم مسبوق بالعدم، والعدم لا زماني؛ إذ لا يتصور معه حركة ولا متحرك أصلا.

ثم ختم نقضه لكلام الملحد بأنه صرح بأن الصنعة والصانع قديمان، ووَصْفُ القديم بأنه مصنوع ينقض كونه قديما، وفي هذا تصريح منه بأن المحدث قديم، والقديم محدث[1].

وقد عَلَّق الكراجكي على هذا الجواب بأن جميع ما فيه من إطلاق القول بأن بين القديم وأول المحدثات أوقاتا لا أول لها، إنما يراد به تقدير أوقات دون أن يكون القصد أوقاتا في الحقيقة؛ لأن الأوقات أفعال، وقد ثبت أن للأفعال أولا .. قال: «فلو قلنا إن بين القديم وأول الأفعال أوقاتا في الحقيقة؛ لناقضناه ودخلنا في مذهب خصمنا ـ نعوذ بالله من القول بهذا». ثم أضاف نقلا عن بعض أهل العلم بالكلام أنه قال: «إنه لا ينبغي أن نقول: بين القديم وبين المحدث. لأن هذه اللفظة إنما تقع بين شيئين محدودين، والقديم لا أول له. والواجب أن نقول: إن وجود القديم لم يكن عن عدم ...، ولسنا نريد بذلك أنه كان قبل أن فعل مدة يزيد امتدادها؛ لأن هذا هو الحدوث والتجدد، وهو معنى الزمان والحركة».

وذكر ذلك المتكلم الاعتراض على قوله بأنه لا يثبت في الأوهام للمتقدم على المتأخر إلا الزيادة في امتداد الزمن. وأجاب بأنه ليس يجب إذا ثبت في الوهم أن يكون صحيحا ثابتا في واقع الأمر. ثم ساءل المعترض: أيثبت في الوهم ذلك مع فرض نفي الحركات والتغييرات، أم مع فرض إثبات ذلك؟ فإنه لو قال قائل: ليس يثبت في ذهني موجود ليس في جهة؛ فيجب أن يكون الباري ـ عز وجل ـ في جهة. فمن الممكن أن يقال له: إنما يثبت ذلك في الوهم متى فرضتموه جسما، وأما متى فرضتموه غير جسم ولا متحيز؛ فإنه لا يثبت ذلك في الوهم. فهكذا يكون جوابنا لكم.

وإن قال المعترض: إذا لم تثبتوا مدة مديدة قبل الفعل؛ فقد قلتم إن الباري سبحانه لم يتقدم فعله. **فالجواب**: بل نقول إنه يتقدم على معنى أن وجوده قارن عدمَ فعله، ثم قارن وجودَ فعله. وقولنا «**ثم**» يترتب على عدم الفعل لا غير.

---

[1] - انظر الكراجكي: كنز الفوائد ـ ١/ ٤٣: ٤٥.

قال: ونقول: إذا فعل الله سبحانه شيئا إنه يجوز أن يتقدم على معنى أنه يفعله فيكون بينه وبين يومنا من الحوادث أكثر مما هو الآن وليس الكثرة والتقدم والتأخر راجعا إلا إلى الحوادث دون مدة يقع فيها.

وقد ذكر الكراجكي أنَّ ما حكاه من طريقة هذا المتكلم الموافقة لاختيار أبي القاسم البلخي الذي نفَى أيضا إطلاق القول بأنَّ بين القديم وأول المحدثات مدة ـ قاطع لمادة شبهة ذلك الملحد[1].

ولأبي الفتح الكراجكي بعد ذلك كلام في إثبات حدوث العالم من طريق دلالة حدوث الأعراض المتعاقبة على حدوث الأجسام التي لا تخلو منها، كالاجتماع والافتراق، والحركة والسكون، والألوان والروائح والطعوم، ونحو ذلك من صفات الأجسام التي يدل على أنها أشياء غير الجسم ما نراه من تعاقبها عليه؛ لأن الضدين المتعاقبين لا يجوز في العقل أن يكونا مجتمعين في الجسم، وإنما وجد أحدهما وعدم الآخر، وهما بذلك مُحدَثان؛ لأن الذي طرأ ووجد مُحدَث، والذي انعدم مُحدَث أيضا؛ لأنه لو لم يكن مُحدَثا لما جاز أن ينعدم.

---

[1] - انظر الكراجكي: كنز الفوائد ـ ١/ ٤٥: ٤٨. وهذا لا يقال في تقدم وجوده ـ تعالى ـ على وجود مصنوعاته فقط؛ بل يقال في تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض؛ إذ لو كان تقدم بعضها على بعض بالزمان بحيث يكون ما مضى من الزمان على وجود المتقدم أكثر مما مضى على وجود المتأخر، كتقدم موسى على عيسى ـ عليهما السلام ـ لوجب أن يكون للزمان زمان، وهذا يفضي إلى التسلسل المحال، أو إلى وجود ما لا نهاية له من الأزمنة دفعة واحدة. ولا يصح أن يكون التقدم بالعلة كتقدم المضيء على الضوء الفائض عنه، وتقدم حركة الإصبع على تقدم حركة الخاتم، ولا بالذات كتقدم الواحد على الاثنين المسمى بالتقدم الطبيعي أيضا؛ لاقتران المتقدم والمتأخر هنا وعدم الاقتران بين أجزاء الزمان. ولا يجوز أن يكون التقدم فيها بالشرف كتقدم العالم على الجاهل؛ لأنه لا فضل لجزء منها على آخر. ولا بالرتبة كتقدم الأقرب إلى مبدأ معين على ما سواه، وهو المسمى أيضا بالتقدم الوضعي؛ لعدم وجود ترتب عقلي ولا وضعي بين أجزاء الزمان؛ فكان القول في تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض بمعنى أن المتقدم منها كان موجودا مع عدم المتأخر، لا أنه يسبقه بوقت أو زمان متناه أو غير متناه .. راجع شرح المواقف للشريف الجرجاني ـ ٦/ ٢٦٩: ٢٧١.

ولا يتصور العقل أن الأجسام تخلو من هذه الأمور؛ لأن هذا من بدائه العقول وأوائل العلوم، وهذا كاف في توضيح أن الأجسام محدثة مثلها؛ لشهادة العقل بأن ما لم يوجد عاريا من المُحدَثِ يجب أن يكون مثله مُحدَثًا لوجوده أوَّل[1].

* * * * *

ج ـ أما الشريف المرتضى، وقد مر بنا طرف من كلامه الذي أجاب به أبا الفتح الكراجكي؛ فقد اختار في «**شرح جمل العلم والعمل**» إثبات حدوث العالم من طريق دلالة حدوث الأعراض على حدوث الأجسام التي لا تنفك عنها، وذلك جماع العالم المحدث الذي لا بد له من صانع أحدثه بدلالة قياس الغائب على الشاهد؛ إذ لا بد لكل صنعة من صانع، ولا بد لكل فعل من فاعل.

* وقد سبق إلى هذه الدلالة أبو الهذيل العلاف (ت٢٣٥هـ) وتابعه عليه شيوخ المعتزلة وأكثر متكلمي أهل السنة الموافقين للمعتزلة في هذه الدلالة التي اعتبرها القاضي عبد الجبار الدلالة المعتمدة[2].

وهذه الدلالة مبنية على **أربع دعاوى**: **أولها**: ثبوت الأعراض أو المعاني المغايرة للأجسام والقائمة بها. ودليل إثبات هذه المعاني ما نراه في حركة جسم وانتقاله من جهة إلى أخرى دون غيرها من الجهات مع جواز أن لا ينتقل أصلا، أو أن ينتقل إلى غير هذه الجهة، وأحوال الجسم على ما كانت عليه؛ فلا بد من أمر ما لأجله كان انتقاله أولى من سكونه في محله الأول، ولولاه لم يكن انتقاله لهذه الجهة أولى من غيرها. وهذا الأمر لا يخلو أن يكون نفس الجسم، أو وجوده، أو حدوثه، أو عدمه، أو عدم معنى، أو وجود معنى، أو الفاعل. لا يجوز أن يكون هذا الأمر نفس الجسم ولا وجوده ولا حدوثه؛ لأن ذلك كان حاصلا قبل انتقاله. ولا يجوز أن يكون عدمه؛ لأن ذلك يحيل كونه منتقلا. ولا

---

[1] - انظر الكراجكي: كنز الفوائد ـ ١/ ١٧٧، ١٧٨.

[2] - راجع القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ـ ص ٩٥.

يجوز أن يكون عدم معنى، لأن ذلك المعنى حينئذ لا يكون له اختصاص بجسم دون غيره ولا بجهة معينة دون غيرها. ويرى المرتضى أنه لا يجوز أن يكون ذلك الأمر هو الفاعل، لأن كل صفة تتعلق بالفاعل فالقادر عليها قادر على نفس الذات، ولو كان الجسم منتقلا بالفاعل مباشرة؛ لوجب أن يكون ذلك الفاعل قادرا على نفس الجسم[1]؛ إلا إذا كان المقصود بقولنا: «انتقل الجسم بالفاعل» أنه فعل معنى أوجب انتقال الجسم من جهة إلى غيرها، وهذا هو مقصود المرتضى بعد إبطال جميع الأقسام السابقة؛ ليبقى ثابتا بعد ذلك وجودُ مَعنى هو العرض الذي لأجله انتقل الجسم من جهة إلى أخرى.

والدعوى الثانية: أن هذه المعاني أو الأعراض محدثة. ودلالة ذلك أن الجسم إذا انتقل من جهة إلى غيرها؛ فالمعنى الذي كان فيه لا يخلو أن يكون باقيا فيه على ما كان، أو انتقل عنه، أو عُدِم. لا يجوز أن يكون باقيا فيه على ما كان عليه، وإلا وجب أن يكون في الجهتين معا، والمعلوم خلاف ذلك. ولا يجوز انتقاله عنه؛ لأن الانتقال جائز فقط في الأجسام، ولو انتقل لاحتاج إلى معنى أو عرض آخر يصير به منتقلا، وهذا يؤدي إلى إثبات ما لا نهاية له من المعاني، وذلك محال. لا يبقى إلا أن ذلك المعنى أو العرض قد عُدِم. ولو كان قديما لما جاز عليه العدم؛ فيثبت بهذا أنه محدث إذ لا واسطة بين الحدوث والقدم.

والدعوى الثالثة: أن الجسم لا ينفك من هذه المعاني. والذي يدل على هذا أنه لو خلا منها لأدى ذلك إلى أن لا يكون الجسم في جهة من جهات العالم مع وجوده في جهة معينة بالفعل، وهو لا يكون في جهة معينة إلا لمعنى، وما أدى إلى الباطل باطل مثله ينبغي أن يحكم بفساده، ويلزم من هذا الحكمُ بأنَّ الجسمَ لا ينفك عن المعاني المحدثة.

والدعوى الرابعة: أن ما لم يسبق المُحدَثَ مُحدَثٌ مِثلُه. وهذا مما يعلم ضرورة

---

[1] - هذا أمر سنعود إلى ذكره في قضية أفعال العباد حيث نبين رأي المرتضى والقاضي عبد الجبار المعتزلي في أن القدرة المحدثة للعباد لا تتعلق باختراع الجواهر، وإنما هي تتصرف في بعض الأعراض .. وراجع بحثي: تطور مفهوم الوحدة الإلهية بين المتكلمين والصوفية ـ ص ٣٠٥.

وبداهة، وكل عاقل يدرك أن كل ذاتين لم يتقدم وجودُ إحداهما وجودَ الأخرى، ثم يعلم أن إحداهما وجدت في وقت بعينه؛ يجب أن يعلم أن وجود الأخرى في ذلك الوقت بعينه. وكذلك إذا ثبت أن الجسم لم يسبق المعنى المحدث؛ وجب أن يكون محدثا مثله[1].

* وإذا علم أن الأجسام محدثة فلا بد لها من مُحدِثٍ؛ لحاجةِ كل مُحدَثٍ في حدوثه إلى مُحدِثٍ، كالصياغة والكتابة والنساجة. وقد شرح المرتضى هذه الدلالة وبين قيامها على أربع دعاوى أيضا ..

الدعوى الأولى: ثبوت المعاني أو الأعراض المحدثة، على النحو الذي مر في الدلالة الأولى.

والثانية: أن تلك المعاني متعلقة بنا ومحتاجة إلينا، لوجوب وقوعها بحسب دواعينا وأحوالنا. ويبين المرتضى ذلك بأن من شاهد سبُعًا قد أقبل عليه، أو نارا أحاطت به، وهو قادر على الهرب؛ فلا يجوز أن لا يقع منه الهرب مع كمال عقله، ولولا أن فعل الهرب متعلق به لما وجب وقوعه منه على هذه الحال. وليس كذلك وقوع فعل الرعية بحسب إرادة الملك، وفعل العبد بحسب إرادة سيده؛ لأن كل ذلك غير واجب. وينتقد المرتضى قول من يقول عن أفعال العباد: «إن الله ـ سبحانه ـ يفعلها فيهم بالعادة». فوقوع فعل العبد إنما يكون بحسب إرادته وكراهته، ولأن تعلق الفعل بالفاعل يجب أن يكون معقولا قبل إثبات فاعل مُعين، ولا وجه يعقل آكد من وجوب حصول الفعل بحسب دواعيه وأحواله. ويرى المرتضى أن هذه العلاقة معلومة الوجوب فينا، مُجَوَّزَةٌ في حق الله تعالى؛ فلا يجوز ترك المعلوم للمُجَوَّز.

والدعوى الثالثة: أن هذه المعاني إنما احتاجت إلينا في حدوثها لا غير. وذلك لأن الذي يتجدد عند دواعينا وأحوالنا هو الحدوث؛ فينبغي أن يكون هو علة الحاجة، كما

---

[1] - انظر المرتضى: شرح جمل العلم والعمل ـ ص ٣٩: ٤٣.

أن الذي يتجدد عند وجود الحركة هو كون الجسم متحركا؛ فنعلم أن علة الحاجة إلى الحركة كونه متحركا.

والرابعة: أن ما شارك تلك المعاني في الحدوث ـ يعني الأجسام ـ يحتاج إلى مُحدِثٍ أيضا. وهذا مبني على ما سبق من أن علة الحاجة هي الحدوث، وقد ثبت أن الأجسام محدَثة؛ فيجب احتياجها إلى مُحدِثٍ وإلا انتقضت علة الحاجة.

وإن قال معترض: إن الأجسام يجب حدوثها؛ فلا تحتاج إلى مُحدِثٍ. فجواب المرتضى: أنه لو وجب حدوثها؛ لكان ذلك راجعا إلى صفة نفسها، وذلك يؤدي إلى وجوب وجودها فيما لم يزل؛ إذ ليس هناك شرط معقول يُنتظَر، وذلك يوجب قدمها وقد ثبت حدوثها[1].

* * * * *

ب ـ أما شيخ الطائفة الطوسي؛ فهو في كتاب «**تمهيد الأصول**» مشغول بشرح كلام شيخه المرتضى في «**جمل العلم والعمل**» وبسطه اعتمادا على ما فَصَّله المرتضى نفسه في كتابيه «**الملخص**» و«**الذخيرة**»، وقد أشار الطوسي نفسه لذلك غير مرة، وإن ذكر أن النصف الأول المختصر من «**الذخيرة**» بحاجة إلى مزيد شرح وبيان؛ فلا يكاد يزيد شيئا في أصل الأفكار والدلائل على ما قاله المرتضى[2].

* وفي كتاب «**الاقتصاد**» ذكر الشيخ الطوسي أنه لا يمكن الوصول إلى معرفة الله ـ تعالى ـ إلا بالنظر في حدوث ما لا يدخل تحت مقدور الخلق، وهو الأجسام والأعراض المخصوصة، كالألوان والطعوم والأراييح والقدرة والحياة والشهوة ...، فأما ما يدخل

---

[1] - انظر المرتضى: شرح جمل العلم والعمل ـ ص ٤٣: ٤٥.

[2] - راجع الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ١، ٢. وراجع كلامه عن حدوث الأجسام وإثبات أن لها صانعا ـ ص ٨: ٢٣. وهذه الإشارة من الطوسي تجعلنا نُغَلِّب أن المرتضى سلك الطريق نفسه في إثبات حدوث الأجسام فيما لم يصل إلينا من الذخيرة والملخص.

جنسه تحت مقدور الخلق كالحركات والسكنات والاعتمادات والأصوات؛ فلا يمكن بالنظر فيها الوصول إلى معرفة الله ـ تعالى.

وبين أن الكلام في حدوث الأجسام أظهر، لأنها معلومة بالضرورة لا يحتاج في العلم بوجودها إلى دليل؛ إنما يحتاج إلى الكلام في حدوثها، ثم بيان أن لها محدثا يخالفها فيكون ذلك علما بالله[1].

* وذكر أن الكلام في حدوث الأجسام له طريقان: **أحدهما**: الدلالة على أنها ليست قديمة؛ فيعلم حينئذ أنها محدثة؛ لأنه لا واسطة بين القدم والحدوث.

والطريق الثاني: بيان أنها لم تسبق المعاني المحدثة، فيعلم أنها مثلها في الحدوث. وهذا الطريق هو الذي سبق تفصيل دعاواه الأربع عند المرتضى[2].

أما بيان الأول؛ فهو أن الأجسام لو كانت قديمة لوجب أن تكون في الأزل في جهة من جهات العالم بإيجاب ما هي عليه من الحجم والجثة، ولو كان ذلك كذلك فلا يخلو كونها في هذه الجهة من أن يكون للنفس أو لمعنى قديم أو لمعنى محدث أو بالفاعل .. لا

---

[1] - وكان قد ذكر في التمهيد ـ ص ٧ سببين لاختيار المتكلمين دلالة حدوث الأجسام دون الأعراض. هذا أحدهما، والثاني: أنه إذا علم حدوث الأجسام؛ علم أن صانعها ـ عز وجل ـ لا يشبهها؛ لأنه لو أشبهها لكان محدثا أو كانت الأجسام قديمة. أما لو عرفناه ـ تعالى ـ من طريق حدوث الأعراض المخصوصة؛ فيجوز أن تكون الأجسام قديمة، ولا يعلم أنه ـ تعالى ـ لا يشبهها إلا بعد استئناف طريق حدوث الأجسام، وبذلك تطول الدلائل، ومن ثم كان الكلام في حدوث الأجسام أولى.

وقد سبق القاضي عبد الجبار إلى ذكر هذين السببين، وأضاف إليهما ثالثا هو أن الاستدلال بالأجسام يتضمن إثبات الأعراض وحدوثها، وليس كذلك الاستدلال بالأعراض .. راجع القاضي: شرح الأصول الخمسة ـ ص ٩٤.

[2] - ومن الفوائد التي ذكرها الطوسي في التمهيد ـ ص ٨ عن ترتيب هذه الدعاوى الأربع أنه يلزم تقديم إثبات المعاني ليكون أول الدعاوى؛ لأن الكلام في حدوثها فرع على إثباتها، ويلزم أيضا تأخير الكلام عن أن ما لا يسبق المحدث محدثٌ ليكون آخرها؛ لأنه يتضمن سائر الدعاوى الثلاث فلا بد من تقدمها عليه، والمتكلم بعد ذلك مخير في تقديم ما يشاء من الكلام عن حدوث المعاني، أو الكلام عن أن الأجسام لا تنفك عنها؛ فليس أحدهما أولى بالتقديم من صاحبه.

يجوز أن يكون للنفس؛ لأن صفات النفس لا تتغير ولا تزول، والمعلوم ضرورة صحة انتقال الأجسام من جهة إلى أخرى. ولا يجوز أن يكون لمعنى قديم؛ لأن انتقال الجسم إلى جهة أخرى يبطل قدم هذا المعنى الذي لا يُتَصَوَّرُ بقاؤه في الجهة الأخرى. ولا يجوز أن يكون لمعنى محدث؛ لأنَّ المعنى المحدث لا يوجب صفة في الأزل. ولا يجوز أن يكون بالفاعل؛ لأن الفاعل من شأنه أن يتقدم على فعله. وإذا بطلت هذه الأقسام جميعا وظهر أنها محالة؛ فقد بطل قدم الأجسام؛ لأن ما يفضي إلى المحال محال مثله، على حد تعبير أبي حامد الغزالي فيما بعد[1]، وثبت أنها محدثة؛ لأنه لا واسطة بين القدم والحدوث.

* وفي الدلالة على إثبات الصانع لهذه الأجسام المحدثة، وذلك أول العلم بالله ـ تعالى ـ على وجه الجملة عند الشيخ الطوسي[2]، نجده يدفع عددا من الاعتراضات، منها الاعتراض بوجود مخالفة بين طرفي صورة قياس حاجة الأجسام المحدثة إلى فاعل على حاجة الكتابة إلى كاتب، والبناء إلى بانٍ، والنساجة إلى ناسج، بجامع الاشتراك في الحدوث؛ إذ في الناس من يرى أن الكتابة لا تعلق لها بالكاتب، والبناء لا تعلق له بالفاعل، كالأشعري وأصحابه؛ لأن هذا وأمثاله عندهم ليس من فعل العباد وإنما من فعل الله وحده[3]. وجواب الشيخ الطوسي أن الأشعري لم يدفع حاجة هذه الصنائع المحدثة إلى فاعل، وإنما قال: فاعلها هو الله وحده دون العبد. ونحن لم ندع العلم بهذه الأفعال إلى

---

[1] - انظر الطوسي: الاقتصاد ـ ص ٢٠، ٢١. وراجع تعبير الغزالي في مقدمات الاقتصاد في الاعتقاد ـ ص ١١ في بيان المنهج الثالث من طرق الاستدلال التي اعتمدها في كتابه، وهو الذي لا يتعرض فيه المتكلم لبيان إثبات دعواه، وإنما يدعي استحالة دعوى الخصم ببيان أنها مفضية إلى المحال.

[2] - راجعه: التمهيد ـ ص ١٩. وذكر مخالفة بعض المتكلمين في تحديد أول العلم به ـ تعالى ـ بأن يعلمه قادرا لنفسه؛ لأن العالم بذلك يعلم تميزه عن سائر الذوات. وذهب بعضهم إلى أن أول العلم به ـ تعالى ـ هو العلم بأن للأجسام محدثا غيرها.

[3] - في نسبة هذا الرأي بهذه الصورة في هذا السياق للإمام أبي الحسن الأشعري نظر .. راجع بحثي: تطور مفهوم الوحدة الإلهية بين المتكلمين والصوفية ـ ص ٣٢٣: ٣٢٥.

فاعل معين؛ بل ادعينا حاجتها إلى صانع ما في الجملة. أما أن يكون هذا الصانع هو القديم أو الواحد منا؛ فهذا موقوف على دلالة مستقلة، والواجب في أفعالنا أنها توجد بحسب دواعينا، وتنتفي بحسب صوارفنا وكراهتنا.

وإن قيل: إن حاجة الكتابة إلى الكاتب بالعادة دون الوجوب. فجواب الشيخ الطوسي أن هذا القول فاسد من وجهين: **أحدهما**: أن ذلك يبطل الفرق بين الواجب والمعتاد، ويؤدي إلى أنه لا فرق بينهما، ولقائل أن يقول: انتفاء السواد بالبياض بالعادة، وحاجة العلم إلى الحياة بالعادة وغير ذلك من الواجبات. فبأي شيء فرقوا بينهما فهو فرقنا بين أن يكون ذلك واجبا أو معتادا.

والثاني: أنه لو كان ذلك بالعادة لوجب أن يُجَوِّزَ مَنْ لا يعرف العادات ولا نشأ بين أهلها أن تبنى دار من قبل نفسها، أو تكتب كتابة طويلة بلا كاتب، أو أن تنسج نساجة عجيبة من غير ناسج وغير ذلك. والمعلوم خلاف ذلك.

وقد يقول معترض: لو خلق الله ـ تعالى ـ عاقلا ابتداء فشاهد قصرا مبنيا وكتابة هل كان يعلم أن لها بانيا وكاتبا أم لا؟ فإن قلتم: يعلم. قلنا: وأي طريق له إلى ذلك؟ وإن قلتم: لا يعلم بذلك. فقد بطل ادعاؤكم العلم على الوجوب. وجواب الشيخ الطوسي أن من خلقه الله وحده ابتداء وشاهد الكتابة أو القصر فهو لا يعلمهما محدثين متجددين؛ فلذلك لا يعلم لهما بانيا وكاتبا، فيحتاج أن يتأمل حالهما حتى يعلمهما محدثين متجددين، فإذا علمهما محدثين علم تعلقهما بفاعل. ونظير ذلك أن من شاهد الأجسام قبل النظر في حدوثها، لم يعلم أن لها محدثا. فإذا تأمل وعلم حدوثها علم عند ذلك أن لها محدثا.

وفيما يتعلق بالكتابة والبناء والنساجة وغير ذلك من الصنائع الحادثة، بَيَّنَ الشيخُ الطوسي أن علة حاجتها إلينا هي حدوثها لا غير، وذلك لأمرين: **أحدهما**: أن الذي يتجدد عند دواعينا حدوث هذه الصنائع، وينتفي عند صوارفنا حدوثها أيضا؛ فعلمنا أن علة حاجتها إلينا حدوثها.

والثاني: أن هذه الأشياء لها ثلاثة أحوال: حال عدم، وحال حدوث، وحال بقاء.

وهي لا تحتاج إلينا في حال عدمها؛ لكونها معدومة في الأزل. وهي تستغني عنا في حال بقائها. وإنما تتعلق بنا وتحتاج إلينا في حال حدوثها؛ فعلمنا بذلك أن علة حاجتها إلينا الحدوث. فعند ذلك نحكم بحاجة الأجسام ـ إذ ثبت حدوثها ـ إلى مُحدِث؛ للاشتراك في علة الحاجة[1].

* * * * *

هـ ـ وأما الشيخ تقي الدين أبو الصلاح الحلبي؛ فبعد تقريره وجوب النظر في معرفة الله ـ تعالى ـ مخافة الضرر المترتب على تركه، قرر في «**تقريب المعارف في الكلام**» أن أول منظور فيه هو الأجسام؛ لأن تقدير قدمها يُسْقِطُ حُكْمَ التكاليف المكتسبة، وتقدير حدوثها يُعَيِّنُهَا. وذكر أن طريق حدوثها مبني على مقدمة ضرورية هي: حدوث ما لم يسبق الحوادث. وعلى نتيجة مكتسبة هي: إثبات الجسم بهذه الصفة. وهذه النتيجة تفتقر إلى إثبات أغيار للجسم، وأنها محدثة، وأن الجسم غير سابق لها. وقد فصل أبو الصلاح الاستدلال من هذا الطريق على نحو ما سبق عند شيخيه المرتضى والطوسي[2].

* وقد ذكر أبو الصلاح بعد ذلك طريقين لحدوث الأجسام: **أولهما**: ما سبق إلى ذكره وتفصيله القاضي عبد الجبار، وهو الاستدلال على الله ـ تعالى ـ ومعرفة قدمه لنفسه ووحدته في ذاته وصفاته من طريق الأعراض الخارجة عن قدرة المُحدَث، وذلك يقتضي حدوث الأجسام من حيث كان قدمها يقتضي مماثلتها لله ـ تعالى ـ وقد عُلم أنه لا مثل له؛ فوجب العلم بحدوث الأجسام؛ لأن الموجود يتردد بين وصفي القِدَمِ والحِدَثِ بلا واسطة[3].

---

[1] - انظر الطوسي: الاقتصاد ـ ص ٢٥: ٢٧.

[2] - انظر أبا الصلاح الحلبي: تقريب المعارف ـ ص ٣٥، ٣٦.

[3] - راجع السابق ـ ص ٣٦، ٣٧. وراجع القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ـ ص ٩٢: ٩٥.

والثاني: أن الأجسام موجودات متحيزة، وكل جسم منها مختص بجهة من الجهات مع إمكان تحوله عنها إلى جهة أخرى .. ولو كانت الأجسام قديمة لكان اختصاص كل جسم متحيز منها بجهة ما لما هو عليه في ذاته أو لمقتض قديم، ولا يجوز أن يكون إسناد ذلك إلى فاعل ولا إلى مُقتَضٍ حادث؛ إذ يلزم عن ذلك حدوث الأجسام وهو خلاف الفرض.

ولو كانت الأجسام المتحيزة مختصة بجهاتها لما هي عليه في ذواتها، وهي متماثلة؛ لوجب أن تكون جميعا في جهة واحدة، وهذا محال؛ فما أدى إليه مثله.

ولو كانت مختصة بجهاتها لمقتض قديم؛ لاستحال خروج كل متحيز عن جهته لاستحالة العدم على القديم، وخروج الموصوف عن صفته النفسية وهو موجود. وفي العلم الضروري بصحة خروج كل متحيز عن جهته، ووجوب ذلك في المنتقل منها بالفعل، وتباين المتجاورين، وتجاور المتباينين ـ دليل على أنه لم يختص بتلك الجهة التي هو فيها لنفسه ولا لمقتض قديم.

والقديم قديم لنفسه، والاشتراك في صفة النفس يقتضي الاشتراك في مقتضاها، وذلك يوجب اختصاص سائر المتحيزات بجهة واحدة؛ للاشتراك في مقتضى التخصص بالجهة، وذلك محال؛ فاستحال له قدم شيء من المتحيزات، وما ليس بقديم من الموجودات محدث؛ لأنه لا واسطة بين القدم والحدث[1].

* وأبو الصلاح يرى بعد ذلك أن الناظر مخير في الاستدلال بين أن يستدل بهذه الطريقة الأخيرة وبناء جميع المعارف عليها، وبين الطريقة الأولى في حدوث الأجسام التي لا تخلو من الحوادث، وبين أن يستدل بحدوث الأعراض الخارجة عن قدرة المُحدَث على إثباته ـ تعالى ـ وما يجب له من الصفات النفسية والجائزة، وحسن أفعاله، وما يتعلق بذلك من مسائل المعارف؛ لخروج هذه الأعراض عن مقدور الجسم كالجسم، سواء

---

[1] - انظر أبا الصلاح الحلبي: تقريب المعارف ـ ص ٣٨. وقد مرت هذه الدلالة عند الشيخ الطوسي أيضا.

في ذلك الاستدلال بحدوث جملة هذه الأعراض أو بحدوث كل جنس منها على انفراده؛ فكل واحد من هذه الطرق دليل واضح على جملة المعارف[1].

* ويذكر أبو الصلاح في موضع لاحق من كتابه بعد ذلك أنه قد صح الاستدلال بهذه الأجناس على جملة المعارف من دون العلم بحدوث الأجسام، بخلاف ما ظنته المعتزلة من تعذر الاستدلال على حدوثها بغير الأكوان، وتعذر إثبات مُحدِثٍ من دون حدوث الأجسام. وأشار الشيخ أبو الصلاح إلى أن هذا الرأي مناف لما تضمنه القرآن الكريم من الاستدلال بتجدد صفات الأجسام على إثباته ـ تعالى ـ وما يجب كونه عليه سبحانه ويجوز ويستحيل، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الأَرْحَامِ مَا نَشَاء إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّى وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاء اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ. ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ سورة الحج/ ٥، ٦. وأمثال هذه الآيات.

وقد ذكر أبو الصلاح أن الاستدلال في هذه الآيات وأمثالها بتجدد الجواهر لا يمكن؛ لصحة تنقلها في الجهات، وتجويزُ كل ناظر لذلك يمنع من القطع على وجودها في الحال بعد عدم. ولأنه ـ سبحانه ـ كرر الاستدلال بصفة متجددة للجواهر بعد صفة، ولو كان الاستدلال بالجواهر لكان الاقتصار على التراب كافيا، ولم يكن لتكرير الصفات معنى؛ لأن جواهر الموصوف موجودة منذ أخبر سبحانه بالتراب. ولأن تعليق الاستدلال بالجواهر لا يدل ـ لو دل ـ إلا بذكر التراب دون ما بعده؛ لكون جواهر النطفة هي جواهر التراب، وجواهر العلقة هي النطفة، والمضغة هي العلقة، والعظم هو المضغة؛ فلم يبق لاستدلاله ـ

[1] - انظر الحلبي: تقريب المعارف ـ ص ٣٨، ٣٩.

سبحانه ـ بالآيات إلا التنبيه على تجدد الأجناس الحالة في الجـواهر، والدالـة بتجـددها على أن لها مجددا، وبتعذرها على الأجسام على كونه ـ سبحانه ـ مخالفا لها، وبكونهـا محدثة على أنها مربوبة له؛ بخلاف ما ذهبت إليه المعتزلة من الفتيـا القادحـة في حجـة القرآن وحكمة مُنَزِّلِه ـ سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا[1].

وفي كتاب «**الكافي في الفقه**» ذكر الشيخ الحلبي أن أول منظور فيه بعـد العلـم بوجـوب النظر، هو الجواهر والأجناس المخصوصة من الأعراض التي لا تتعلق بها قدر المحدثين.

ثم قال: «والدليل على حدوث الجواهر: أنها لو كانت قديمة لوجب أن تختص فيمـا لم يزل بجهتها؛ لوجوب حاجتها في الوجود إلى جهـة. وذلـك الاختصـاص لا يكـون إلا لأنفسها أو لمقتض قديم». ثم أجرى الكلام في هـذه الدلالـة علـى نحـو كلامـه في الطريقـة الأخيرة في الدلالة على حدوث الأجسام فيما سبق من «**تقريب المعارف**»[2].

والشيخ تقي الدين الحلبي في كتاب «**الكـافي**» يطبـق مـا صـرح بـه في «**التقريـب**» مـن الاكتفاء باختيار طريق واحد في الدلالة على حدوث الأجسام، ثم بناء سائر المعارف عليه؛ فتراه يبني حدوث أجناس الأعراض على ثبـوت حـدوث الأجسـام أو الجـواهر؛ فيقـول: «وإذا ثبت أن الجواهر محدثة؛ ثبت حدوث ما حلها مـن الأعـراض لاسـتحالة انفرادهـا منها، وما يستحيل وجوده من دون وجود الحوادث يجب أن يكون محدثا»[3].

---

[1] - انظر أبا الصلاح الحلبي: تقريب المعارف ـ ص ٤٣، ٤٤. مع مراعاة أن ما حكاه من رأي المعتزلة لم يكن على الأقل رأيا للقاضي عبد الجبار الذي ذكرنا من قريب وجه استدلاله على معرفة ا ـ تعالى ـ من طريق أجناس الأعراض المخصوصة، وعرفنا تجويزه لمعرفة حدوث الأجسام من هذا الطريق بعد معرفة ا وكونه قديما.

[2] - راجع أبا الصلاح الحلبي: الكافي في الفقه ـ ص ٣٩، ٤٠. وهو هنا موافق لشيخه الطوسي في كتابه «**الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد**».

[3] - انظر السابق ـ ص ٤٠. وذلك أكثر مناسبة لكتاب «**الكافي في الفقه**» الذي اقتصر الشيخ الحلبي على تصديره بما يجب اعتقاده على المكلف، وجمع ذلك في أصلي التوحيد والعدل مستلهما فكرة

* وفيما يتعلق بمسألة إثبات مُحدِثٍ صانع للعالَمِ المُحدَث المصنوع يرى أبو الصلاح أن القول فيها ينبني على جملة وتفصيل. والجملة مبنية على دعائم أربع: أولها: إثبات حوادث في الشاهد. وثانيها: إضافتها إلى مُحدِث. وثالثها: تخصيص حاجتها إليه في حدوثها. ورابعها: بيان إيجاب حاجة كُلِّ مُحدَثٍ في حدوثه إلى مُحدِث.

وقد سلك في بيان هذه الدعاوى وإثباتها مسلك شيخيه المرتضى والطوسي.

وأما التفصيل؛ ففي إثباتِ حوادثَ يَستحيلُ تَعَلُّقها بمُحدَثٍ، وهي الأجسام والأجناس المخصوصة من الأعراض، كالحياة والقدرة والألوان والطعوم، التي تتوافر دواعي المُحدَثِين إلى إحداثها؛ لكنها تتعذر عليهم لغير وجه معقول. وكل شيء تعذر لا لمانع معقول فإنه تعذر للاستحالة، وإذا ثبت خلاف هذه الأجسام والأجناس وتَعَذُّرُها على كُلِّ مُحدَثٍ؛ ثبت أنَّ لها مُحدِثًا ليس بمحدَثٍ تجب حاجتها له في حدوثها.

وبيَّنَ الحلبي أن ذلك المُحدِثَ لا يكون أيضا علة ولا طبعا، كما أنه لم يكن جسما ولا عرضا؛ لأن العلة والطبع والعلة غير معقولين فلا يصح إضافة شيء إليهما، ولوجوب تأثيرهما عند من أثبتهما، على حين يستند حدوث الأجسام إلى الجواز؛ إذ لو وجب حدوثها لم ينفصل ذلك عن ذواتها، وذلك يقتضي وجوب وجودها في كل حال ويحيل عدمها، وقد ثبت أنها كانت معدومة قبل هذا الوجود.

وهكذا يؤكد الشيخ الحلبي أنه بثبوت حدوث الجواهر أو الأجسام والأجناس المخصوصة من الأعراض، وتعذرها على المحدثين، يجب أن يكون لها مُحدِثٌ مخالفٌ لها[1].

وما قدمه أبو الصلاح في «**البرهان**» الذي كتبه بعد «**الكافي**» لا يعدو أن يكون إيجازا

القاضي عبد الجبار في موسوعته الكلامية «**المغني في أبواب التوحيد والعدل**». وبالإضافة إلى ذلك جاء استدلاله بحدوث الجواهر أو الأجسام متضمنا لإثبات الأعراض وحدوثها؛ وفق إشارة القاضي التي سلف ذكرها في حاشية سابقة.

[1] - انظر الحلبي: تقريب المعارف ـ ص ٤٠. وله: الكافي ـ ص ٤٠، ٤١.

لذلك جمع في الاستدلال فيه على معرفة الصانع بين دلالة حدوث الجواهر، ودلالة حدوث الأعراض المخصوصة التي لا تدخل تحت قُدَرِ العباد، والمُحدَث المسبوق بالعدم لا بد له من صانع، كما أننا نجد في الشاهد حوادثَ كالبناء والكتابة، فنعلم أنَّ لها كاتبا وبانيا هو من وقعت منه بحسب قصده[1].

[1] - انظر الحلبي: البرهان على ثبوت الإيمان ـ ص ٤٦، ٤٧. ضمن كتاب أعلام الدين للديلمي.

٢. المقارنة بآراء أهل السنة:

لقد عرفنا فيما مضى من هذا المبحث كيفيةَ استدلالِ متكلمي الاثنا عشرية على حدوث العالم المسبوق بالعدم، والاستدلالِ بذلك على وجود صانع مُحدِثٍ فاعِلٍ مُخرِجٍ له من العدم المحض إلى الوجود. وهذا الاستدلال في جملته كان مبنيا على أصول عقلية من أظهرها امتناع الترجيح بلا مرجح، وبطلان الدور، وفساد تسلسل الحوادث بلا أول، على نحو ما يقرره جمهور متكلمي أهل السنة بلا خلاف معتبر فيما بينهم. وإني مكتف هنا في موضع المقارنة بالكلام عن مسألتين منهجيتين: أولاهما: طرق معرفة الله ـ تعالى ـ عند أهل السنة. والثانية: فساد القول بتسلسل الحوادث بلا أول وبطلان نسبته إلى أئمة السلف.

أ ـ طرق معرفة الله ـ تعالى ـ عند أهل السنة:

* لقد قدَّمتُ في الحلقة السابقة من هذه الدراسة في الكلام عن العلاقة بين العقل والنقل أنه لا خلاف بين المسلمين في بدء معرفة الله ـ تعالى ـ من طريق العقل؛ لأن الذي يسلك طريق إثبات النبوة لا يحتج في إثباتها في الحقيقة إلا من طريق العقل. وإن الذي يحتج لتعيين النبوة في محمد ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ لا يحتج لهذا المطلب بنص القرآن أو النبي؛ وإنما يحتج بما تثبت به النبوة من وجوه إعجاز القرآن، أو بما سواه من المعجزات التي لا يقدر البشر على أمثالها، وهذه الدلالة ليست سمعية نصية؛ بل هي عقلية خالصة تقوم على المعارف الضرورية المتلقاة من الحواس والخبرة بحكم العادة. والكلام هنا عن الاحتجاج لا مجرد الاعتقاد أو التصديق الذي قد يحصل لآحاد الناس بغير دلالة عامة؛ بل لشيء يخص المعتقد.

* ومن ذلك قول الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٨هـ): «وقد سلك بعض مشايخنا ـ رحمنا الله وإياهم ـ في إثبات الصانع وحدوث العالم طريق الاستدلال بمقدمات النبوة ومعجزات الرسالة؛ لأن دلائلها مأخوذة من طريق الحس لمن شاهدها، ومن طريق استفاضة الخبر لمن غاب عنها، فلما ثبتت النبوة صارت أصلا في

وجوب قبول ما دعا إليه النبي ـ صلى الله عليه وسلم. وعلى هذا الوجه كان إيمان أكثر المستجيبين للرسل ـ صلوات الله عليهم أجمعين». ثم ذكر الرواية التي فيها كلام سيدنا جعفر بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ مع النجاشي وأساقفته وفيها قوله: «فتلا علينا تنزيلا جاءه من الله ـ عز وجل ـ ففارقنا عند ذلك قومنا، وآذونا. فقال النجاشي: هل معكم مما نزل عليه شيء تقرؤونه علي؟ قال جعفر: نعم. فقرأ ﴿**كهيعص**﴾ أول سورة مريم. فلما قرأها بكى النجاشي حتى اخضَلَّتْ لحيتُه، وبكت أساقفته حتى اخضَلَّتْ مصاحفُهم. وقال النجاشي: إن هذا الكلام والكلام الذي جاء به موسى ـ عليه السلام ـ ليخرجان من مشكاة واحدة». وعلق البيهقي على ذلك بقوله: «فهؤلاء مع النجاشي وأصحابه استدلوا بإعجاز القرآن على صدق النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ فيما ادعاه من الرسالة؛ فاكتفوا به، وآمنوا به، وبما جاء به من عند الله؛ فكان فيما جاء به إثبات الصانع، وحدوث العالم»[1].

وهذا يعني أن هذه الطائفة من علماء أهل السنة كانوا يستدلون في إثبات وجود الله ـ تعالى ـ بالثابت من نص بلاغ الرسول ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ بعد إثبات النبوة والرسالة؛ بل كان فيهم من يستدل بثبوت نفس النبوة والرسالة بالمعجز على ثبوت المُنَبِّئ والمُرسِل .. قال الفقيه الحنبلي القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن خلف الفراء (ت٤٥٨هـ): «دليلنا: أن النبوة إذا ثبتت بقيام المعجز؛ علمنا أن هناك مرسلا أرسله»[2].

* ومن هذه الطائفة من علماء أهل السنة من كان يستدل ويحتج بمفهوم النص لا بمنطوقه؛ ففي القرآن والسنة الصحيحة موارد كثيرة تدل العاقل على وجود الله ـ تعالى

---

[1] - البيهقي: الاعتقاد والهداية إلى طريق الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث ـ ص ٤٥: ٤٧. وراجع بحثي: تطور مفهوم الوحدة الإلهية ـ ص ٣٢، ٧٥.

[2] - عن ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ـ ٩/ ٣٦. ومجموع الفتاوى ـ ١١/ ٣٧٧. وانظر بحثي: تطور مفهوم الوحدة الإلهية ـ ص ٧٥.

ـ بدلالة الخلق على الخالق، والأثر على المؤثر، ودلالة النظام والإحكام في الموجودات المدركة بالحواس، ودلالة المتغيرات المشاهدة مما يخرج عن طاقة الخلق. فهذا كله من الاستدلال المباشر على وجود الصانع الحكيم من غير التفات إلى الكلام في حدوث العالم كله، وقد ذكر له ابن حزم أمثلة جديدة مما توفر له من معرفة حركة الأفلاك، وتشريح الحيوان، ومعرفة أنواعه، وأنواع النبات[1].

* وكان منهم من يرى أن ذلك كله يدل على وجود صانع مطلق، ولا سبيل عند العاقل يحدد من خلاله أن هذا الصانع هو الله؛ حتى يستدل على ذلك بالسمع وبلاغ الأنبياء .. قال الشريف أبو علي محمد بن أحمد بن أبي موسى الهاشمي (ت ٤٢٨هـ) عن العقل في كتاب له بعنوان «**شرح الإرشاد**»: «فإذا نظر إلى المصنوعات التي لا سبيل للخلق إلى مثلها، ويعجز كل فاعل عنها، وتحقق بصحة التمييز المركب فيه ـ إذا أراد الله هدايته ـ أن المحدثات لا تصنع نفسها؛ علم أنها مفتقرة إلى صانع؛ غير أنه لا يعرف من هو قبل ورود السمع. فإذا ورد السمع بأن الصانع هو الله؛ قبله العقل ووقع له فهم في السمع، وتحقق صحة الخبر، وعرف الله من ناحية السمع لا من ناحية العقل؛ لأن العقل بمجرده لا يعلم من الصانع قط»[2].

وهذا القدر وإن كنا لا نجد ما يماثله بهذه الكثرة عند متكلمي الاثنا عشرية خلال القرن الخامس الهجري؛ فإنهم رووا في كتبهم عن المتقدمين من متكلمي الإمامية الاحتجاج على الملحدين في إثبات ما ينكرونه من وجود الصانع المدبر لما نشاهده من العالم، كما مر في كلام الشيخ المفيد. و كان الصدوق بن بابويه القمي (ت ٣٨١هـ) شيخ المفيد المباشر يقول بما يقارب ما قال به الشريف أبو علي محمد الهاشمي؛ حيث قال:

---

[1] - راجع ابن حزم الفصل في الملل والأهواء والنحل ـ ١/ ٢٥، ٢٦. وانظر بحثي: تطور مفهوم الوحدة الإلهية ـ ص ٨٠، ٨١.

[2] - عن ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ـ ٩/ ٥. وانظر بحثي: تطور مفهوم الوحدة الإلهية ـ ص ٧٨.

«سمعت بعض أهل الكلام يقول: لو أن رجلا ولد في فلاة من الأرض، ولم ير أحدًا يهديه ويرشده؛ حتى كبر وعقل ونظر في السماء والأرض؛ لدله ذلك على أن لهما صانعا ومحدثا. فقلت: إن هذا شيء لم يكن، وهو إخبار بما لم يكن لو كان كيف يكون. ولو كان ذلك لكان لا يكون إلا إذا كان ذلك الرجل حجة الله ـ تعالى ـ على نفسه، كما في الأنبياء ـ عليهم السلام ـ منهم من بعث إلى نفسه، ومنهم من بعث إلى أهله وولده، ومنهم من بعث إلى أهل محلته»[1]. وقريب منه ما ذهب إليه المفيد نفسه من أن العقل لا ينفك عن سمع ينبه العاقل على كيفية الاستدلال، وأنه لا بد في أول التكليف وابتدائه في العالم من رسول، وأنه في ذلك على خلاف المعتزلة والخوارج والزيدية الذين زعموا أن العقول تعمل بمجردها بمعزل عن السمع[2].

* وإنما كان المسلك المختار عندهم هو إثبات حدوث العالم بالدلائل العقلية، ثم بيان أن كل حادث لا بد له من مُحدِثٍ؛ لكن الكلام عن حدوث العالم ـ لدى المتكلمين ـ ليس محصورا في دلالة الجواهر والأعراض، على نحو ما يظنه بعض الباحثين الذين يحلو لهم جمع أقوال من عارضها من الفقهاء والمحدثين؛ ليجعلوها سند اتهام يلصقون عاره بكل من تكلم في حدوث العالم، كما فعل الدكتور أحمد بن عطية الغامدي في بحثه «البيهقي وموقفه من الإلهيات»[3].

وإنما استدل المتكلمون في إثبات حدوث العالم بطرق كثيرة؛ منها الكلام عما يجري فيه من الزيادة والنقصان الدالين على تغيير لا يصح في القديم، على نحو ما ذكرناه في كلام المفيد، وأخذ به البيهقي وحكاه عن الإمام أبي سليمان الخطابي حمد بن محمد

---

[1] - الشيخ الصدوق: التوحيد ـ ص ٢١١. وراجع بحثي: تطور مفهوم الوحدة الإلهية ـ ص ١٠٤.

[2] - انظر المفيد: أوائل المقالات ـ ص ٤٤.

[3] - وهو البحث الذي نال به درجة الدكتوراه من جامعة الملك عبد العزيز بالسعودية. وقد فصلت الكلام عما اتهم به الحافظ البيهقي في بحثي: تطور مفهوم الوحدة الإلهية ـ ص ٨١: ٨٣.

ابن إبراهيم (ت٣٨٨هـ) الذي استدل بدلالة التغيرات الحادثة في موجودات ملكوت السموات والأرض على أنها حادثة ليست بقديمة، والحادث لا يستغني عن صانع يصنعه[١]. ومنها الكلام عن تناهي جرم العالم وزمانه على نحو ما فصله أبو الفتح الكراجكي، وهذا مما اعتمد عليه الإمام ابن حزم في براهينه الخمسة التي ذكرها في أول كتاب الفصل[٢]. ومنها الكلام المعتمد على تقسيم العالم إلى جواهر وأعراض والاستدلال بحدوثهما على حدوث العالم، كما رأينا في كلام المرتضى والطوسي وأبي الصلاح الحلبي، وهو ما أخذ به جمهور الأشعرية والماتريدية من أهل السنة، غير أنهم لم يأخذوا بوجه الكلام عن حدوث الأعراض والجواهر فقط، وإنما تكلموا عن حدوث المفتقر إلى مُحدِثٍ يهبه الوجود، وعن الممكن المفتقر إلى مرجح للوجود على العدم، أو إلى مخصص من حيث يصح في كل جوهر أو جسم أن يقبل غير ما قام به من الأعراض[٣].

* واشتمل كلام الفقيه الشافعي الأشعري أبي سعيد عبد الرحمن بن مأمون المتولي النيسابوري (ت٤٧٨هـ) عن حدوث العالم على وجهين: أولهما: إثبات حدوث الجواهر والأجسام بحدوث ما لا تخلو منه ولا تسبقه من الأعراض. والثاني: إثبات استحالة وجود حوادث لا أول لها؛ فذكر في هذا الوجه مثل كلام معاصره إمام الحرمين الجويني الذي جعل ذلك أحد أصول دلالة الجواهر والأعراض في دفع ما يعترض به الدهرية. وهو كلام قريب جدا مما فصلته في كلام أبي الفتح الكراجكي[٤].

---

[١] - راجع بحثي: تطور مفهوم الوحدة الإلهية ـ ص ٧٩.

[٢] - راجع ابن حزم الفصل في الملل والأهواء والنحل ـ ١/ ١٩: ٢٢. وانظر بحثي: تطور مفهوم الوحدة الإلهية ـ ص ٨٠، ٨١.

[٣] - راجع بحثي: تطور مفهوم الوحدة الإلهية ـ ص ٨٧: ٨٩، ٩٣، ٩٤.

[٤] - راجع أبا سعيد النيسابوري: الغنية في أصول الدين ـ ٥٦: ٦٤. والجويني: الإرشاد ـ ص ٢٥: ٢٧.

وقد مثل الجويني أيضا لقول من يثبت حوادث لا أول لها بقول القائل: لا أعطيك درهما إلا وأعطيك قبله دينارا، ولا أعطيك دينارا إلا وأعطيك قبله درهما. وقال: «فلا يتصور أن يعطي على حكم شرطه درهما ولا دينارا». وذلك لأن القائل هنا علق فعل إعطاء الدرهم أو الدينار الأخير على ما سبقه، وما سبقه فرد في سلسلة لا أول لها، وما دام هذا الأول لا يكون أبدا؛ فالدرهم أو الدينار الأخير لن يوجد أبدا. وهذا هو ما يعبر عنه بأن ما تعلق وجوده بوجود ما لا يتناهى لا يوجد أبدا. ومثل الجويني أيضا لقول من يثبت تسلسل الحوادث بلا نهاية في المستقبل بمسألة الدينار والدرهم هذه: لا أعطيك دينارا إلا وأعطيك بعده درهما، ولا أعطيك درهما إلا وأعطيك بعده دينارا. وقال: «فيتصور منه أن يجري على حكم الشرط». وذلك لأن هذا القائل علق إعطاء الدرهم أو الدينار الأول الموجود بالفعل في يده على الثاني بعده، والثاني على الثالث بعده، وهكذا يتصور منه دوام العطاء ما دام موجودا، يعطي درهما بعد درهم، ويدخل دارا بعد دار، وهكذا.

* وقد نقل القاضي علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي (ت٧٩٢هـ) في «**شرح الطحاوية**» مثالي الجويني من الإرشاد، ثم علق عليه قائلا: «وهذا التمثيل والموازنة غير صحيحة؛ بل الموازنة الصحيحة أن نقول: ما أعطيتك درهما **إلا** أعطيتك قبله درهما. فتجعل ماضيا قبل ماض، كما جعلت هناك مستقبلا بعد مستقبل. وأما قول القائل: لا أعطيك **حتى** أعطيك قبله. فهو نفي للمستقبل حتى يحصل في المستقبل ويكون قبله، فقد نفى المستقبل حتى يوجد المستقبل. أما نفي الماضي حتى يكون قبله ماض؛ فإن هذا ممكن. والعطاء المستقبل إيتاؤه من المعطي. والمستقبل الذي له ابتداء وانتهاء لا يكون قبله ما لا نهاية له؛ فإن ما لا نهاية له فيما يتناهى ممتنع»[1].

وهذا فهم عجيب!! ولقد تركت صيغة الجويني، وقبلتُ صيغة ابنِ أبي العز أو مَنْ

[1] - القاضي علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي (ت٧٩٢هـ): شرح الطحاوية - ٦٩، ٧٠.

نقَلَ عنه، وبغض النظر عن مناقشة ما شغب به بعد ذلك؛ فمن قال لي: **ما أعطيتُك درهما إلا وأعطيتُك قبله درهما**. كاذبٌ في خبره، ومُفتَرٍ في قوله، ما أعطاني شيئا من الدراهم التي زعم قط؛ ما دام إعطاؤه الدرهم اللاحق من هذه الدراهم المزعومة متعلقا بماضيات لا أوَّل لها؛ حتى يكون ذلك الدرهم الأوَّل الذي نبدأ به عَدَّ ما بعدَه من عطاء. وأما من يقول لي: **لا أعطيكَ درهما إلا وأعطيكَ بعده درهما**. فوفقه الله ـ تعالى ـ إلى الصدق فيما قال.

* أما أبو حامد الغزالي الذي غلبت عليه نزعة التعليم، ثم التربية الصوفية بعد ذلك؛ فنجده يعتمد على هذه الطرق جميعا؛ لكنه يقسمها على مراتب المخاطبين، وإن شئت فقل: المتعلمين، أو السالكين المريدين[1].

* لكن في كلام الأشعرية عن تخصيص الممكن بزمانه بعد الباقلاني التباس ما كان أحراهم أن ينزهوا كلامهم عنه؛ ليخلص لهم كلامهم عن نفي تسلسل الحوادث بلا أول. فقد كان الباقلاني بعد الفراغ من دلالة الجواهر والأعراض على حدوث العالم يجري الكلام في إثبات وجود الصانع المحدث للعالم على وجهين: أولهما: أن كل حادث لا بد له من محدث مصور، كالكتابة لا بد لها من كاتب، والبناء لا بد له من بان. والثاني: أن الناظر في الحوادث المتعاقبة في الزمان يعلم أن كل حادث مختص بوقت في حدوثه، ولا يمكن أن يكون مختصا بذلك الوقت لنفسه وإلا وجب أن يشاركه في ذلك كل جنسه؛ فوجب أن يكون له مخصص سواه. وإلى نحو هذا ذهب البغدادي[2].

فلما أن جاء إمام الحرمين الجويني استعمل هذه الدلالة في جملة العالم لا في الحوادث المتعاقبة فيما نشاهده وندركه بالحواس؛ فتراه يقول: «إذا ثبت حدث العالم، وتبين أنه مفتتح الوجود؛ فالحادث جائز وجوده وانتفاؤه، وكل وقت صادفه وقوعه

[1] - راجع بحثي: تطور مفهوم الوحدة الإلهية ـ ص ٩٠، ٩١.

[2] - راجع الباقلاني: التمهيد ـ ص ٤٥. والبغدادي: أصول الدين ـ ص ٦٩.

كان من المجوزات تقدمه عليه بأوقات، ومن الممكنات استئخار وجوده عن وقته بساعات. فإذا وقع الوجود الجائز بدلا عن استمرار العدم المجوز؛ قضت العقول ببداهتها بافتقاره إلى مخصص خصصه بالوقوع»[1].

وأبو حامد الغزالي في كلامه عن صفة الإرادة حصر المذاهب في حدوث العالم في أربعة أقوال: أولها: أن العالم حصل لذاته ـ سبحانه ـ وليس لذاته صفة زائدة عليها، وهؤلاء قائلون بقدم العالم. والثاني: أن العالم حادث في الوقت الذي حدث فيه لا قبله ولا بعده، بإرادة حادثة لا في محل، وهؤلاء هم المعتزلة. والثالث: أنه حدث في وقته بإرادة حادثة في ذاته ـ تعالى. وهؤلاء المعتقدون كونه ـ تعالى ـ محلا للحوادث من الكرامية وغيرهم. والرابع: أنه حدث في الوقت الذي تعلقت فيه الإرادة القديمة بحدوثه من غير حدوث إرادة ولا تغير صفة في القديم. وهذا هو قول أبي حامد الذي يحكيه مذهبا لأهل الحق[2].

وفي رأيي أن الكلام عن تقدير زمان لحدوث العالم باطل؛ لأن الزمان من جملة العالم، وكان الأحرى بالجويني أن يقصر كلامه في دلالة التخصيص على ما ذكره الباقلاني والبغدادي في حدوث المدركات المتعاقبة، أو على جواز كون العالم على غير ما هو عليه من الأشكال والصور[3]. وكان الأحرى بأبي حامد الغزالي أن يقصر بيانه لتعلق صفة الإرادة بحدوث العالم، وبيان التخصيص الذي أفادته، على أن الإرادة القديمة خصت العالم الحادث بأحد الوجهين الجائزين في الممكن، أعني الوجود بعد العدم

---

[1] - الجويني: الإرشاد ـ ص ٢٨. وحذا حذوه في ذلك معاصره أبو سعيد النيسابوري في الغنية ـ ص ٦٤، ٦٥.

[2] - انظر الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ـ ص ٥٣.

[3] - وقد ذكرت في بحث الماجستير ما اعترض به الدكتور محمود قاسم ـ رحمه ا ـ على دلالة الإمكان من هذا الوجه، وبينت دفع اعتراضه؛ فراجع بحثي: تطور مفهوم الوحدة الإلهية ـ ص ٩١، ٩٢.

فقط؛ فإن الكلام عن تقدير أزمنة سابقة لوجود جملة العالم هو أصل مادة الشغب التي يتمسك بها القائلون بتسلسل الحوادث بلا أول ..

******

ب ـ فساد القول بتسلسل الحوادث بلا أول، وبطلان نسبته إلى أئمة السلف:

* كان شيخ الإسلام ابن تيمية ـ غفر الله لنا وله ـ ينسبُ إلى السلف من أئمة المحدثين والفقهاء من أهل السنة اعتقاد ما فَهِمَهُ هو نَفسُه، واعتقد صِحَّتَه من القول بأن أنواع الحوادث لا أوَّل لها، وأن كل مُعَيَّنٍ منها محدث على حين أن نوعه قديم؛ بزعم دفع القول بالتعطيل عن الله ـ تعالى ـ من حيث لم يمض عليه ـ عز وجل ـ زمان بلا فعل؛ فهو يرى أنه ما من فعل لله ـ تعالى ـ إلا وهو مسبوق بفعل له لا إلى نهاية. وليس معه في ذلك نص ولا رواية لقول أحد من أئمة السلف؛ غير أنه قاس ذلك على نعيم أهل الجنة الذي يدوم نوعه ويفنى كُلُّ واحدٍ واحدٍ من أعيانه[1] ..

---

[1] - انظر ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ـ ٢/ ١٤٨. وراجع نقد هذا الرأي وكلامي عن أنه معارض بالنقل الصحيح أيضا في بحثي: تطور مفهوم الوحدة الإلهية ـ ص ٢٥٨. وكنت ذكرت يومئذ أنه معارض بما رواه البخاري في صحيحه من قول رسول ا ـ صلى ا عليه وآله وسلم ـ في جواب سؤال لأهل اليمن: «**كان ا ولم يكن شيء غيره**» اعتمادا على ما سمعته قديما من الشيوخ في أن هذا أولى ألفاظ روايات الحديث من حيث تضمنه لما سواه. وكنتُ قد أخطأتُ في عزو هذا اللفظ إلى كتاب التوحيد من صحيح البخاري. والصواب أن البخاري أخرجه في صحيحه: كتاب بدء الخلق ـ باب ما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَهوَ الذي يَبدَأُ الخَلْقَ ثُم يعيده وَهوَ أهوَن عَلَيه**﴾ الروم/ ٢٧. والذي في كتاب التوحيد ـ باب ﴿**وَكَانَ عَرشُه عَلَى الْمَاء**﴾ هود/ ٧، إنما هو لفظ: «**كان ا ولم يكن شيء قبله**». أخرجه البخاري بطريق آخر غير الذي سبق في كتاب بدء الخلق. وهذا اللفظ الأخير هو الذي يرجحه ابن تيمية، ويزعم أنه موافق لقوله في القدم النوعي وتسلسل الحوادث بلا أول ..

وقد نقلت مؤخرا من كلام الحافظ ابن حجر العسقلاني ـ رحمه ا تعالى ـ في فتح الباري ـ ١٣/ ٤١٠ في شرحه لرواية كتاب التوحيد من صحيح البخاري: «قوله: «**كان ا ولم يكن شيء قبله**». تقدم في بدء الخلق بلفظ «**ولم يكن شيء غيره**». وفي رواية أبي معاوية «**كان ا قبل كل**

* وقد كان أكثر علماء الدعوة السلفية الجديدة المعاصرين يتحاشون الخوض في هذه المسألة؛ حتى نبغت فيهم من قريب باحثةٌ تُسَمَّى **كاملة الكواري**، فكتبت بحثا لها بعنوان: «**قدم العالم وتسلسل الحوادث بين شيخ الإسلام ابن تيمية والفلاسفة**». وحملت فيه على عاتقها مسئولية الدفاع عن رأي ابن تيمية، وبيان أنه مخالف لقول الفلاسفة؛ ثم زعمت أن قول ابن تيمية هو قول أئمة السلف؛ مثل: أحمد بن حنبل، والدارمي، والبخاري، ومن جاء بعدهم. ينسبون هذا القول إلى البخاري، وكأنه لم يترجم في صحيحه لكتاب كامل بعنوان «**بدء الخلق**». وكأنه لم يقل كلمته صريحة ظاهرة في كتابه «**خلق أفعال العباد**» فيما أورده من كلام أبي عبيد القاسم بن سلام (ت٢٢٤هـ)؛ محتجا به على أن كلام الله ـ تعالى ـ ليس من جملة الخلق، فذكر قوله ـ تعالى ـ: ﴿**إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ**﴾ النحل/ ٤٠. ثم قال: «فأخبر أن أوَّلَ خلقٍ خلقه بقوله، وأول خلق هو من الشيء الذي قال: ﴿**وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ**﴾ الفرقان/ ٢. فأخبر أن كلامه قبل الخلق»[1].

فالإمام محمد بن إسماعيل البخاري يقرر أن مخلوقات الله ـ تعالى ـ لها أول مسبوق

شيء» وهو بمعنى «**كان ا ولا شيء معه**» وهي أصرح في الرد على من أثبت حوادث لا أول لها من رواية الباب، وهي (أي مسألة إثبات تسلسل الحوادث بلا أول) من مستشنع المسائل المنسوبة لابن تيمية، ووقفت في كلام له على هذا الحديث يرجح الرواية التي في هذا الباب على غيرها، مع أن قضية الجمع بين الروايتين تقتضي حمل هذه على التي في بدء الخلق لا العكس، والجمع يقَدم على الترجيح بالاتفاق». ومعنى كلام الحافظ أن معنى الرواية الأولى لا يلزم معه رد الثانية، فهما بمعنى «**كان ا ولا شيء معه**». أما ترجيح الرواية الثانية «**كان ا ولم يكن شيء قبله**» على ما ذكره ابن تيمية؛ فإنه يقضي برد الرواية الأولى من الصحيح ورد ما سواها مما جاء في كتب السنن مما أورده الحافظ في كلامه. وقد قال ابن تيمية ما قاله مع أن الرواية التي رجحها متضمنة سؤال أهل اليمن عن أول أمر الخلق .. قالوا: «جئناك لنتفقه في الدين، ولنسألك عن أول هذا الأمر، ما كان؟». على حين أن الرواية الأولى جاء فيها فقط قولهم: «جئنا نسألك عن هذا الأمر».

[1] - البخاري: خلق أفعال العباد ـ ص ٣٧ فيما.

بأمره وكلامه القديم لا بحادث آخر. وهو لا يقرر هذا الفهم فقط؛ بل يتخذه أصلا في بنـاء الحجة التي اعتمد عليها كثير من أئمة السلف كابن عيينه وغيره في إثبات أن كلام الله ـ تعالى ـ غير مخلوق.

وهؤلاء في سفه الحمق أو حمق السفه يصرون على أنهـم كـانوا يعتقـدون ويقولـون بـأن مخلوقات الله ـ تعالى ـ التي وجدت، وحصرها الوجود لا أول لها.

وقد قدَّم للبحث الشيخُ الدكتور سفر بن عبد الرحمن الحوالي، فقـال في ختـام تقديمـه بعد دفاع مجيد عن تسلسل الحوادث بلا أول، وعن القدم النوعي لمفـردات العـالم: «وقـد كان من دواعي دهشتي وإعجابي أن تتصدَّى الباحثة الفاضلة لهذا الموضوع، الذي قَصَّرت عنه هِمَمُ كثير من المتخصصين، وتُقدِمَ عليه حين أحجموا، وتَفهَمَ ما عجز عن فهمه كثيرٌ من أهل السنة والبدعة على السواء، وتَطلُعَ بهذا المؤلَّفِ الذي يدُلُّ على عُمقٍ في الـتفكير، وجَلَدٍ على البحث العسير ...».

ولست أوقظ بهذا الكلام فتنـة نائمـة؛ فإنمـا أيقظهـا مـن نشـر هـذا البحـث العقـيم، وتقديمه السقيم على شبكة الإنترنت، وأتاحه للنـاظرين والمتحـاورين في عـدد مـن المواقـع الحاملة لشعار السلفية، التي يرى القـائمون عليهـا أنهـم دون غيرهـم أصـحاب الحـق في الكلام عن الإسلام[1].

* ولقد كان في شيوخنا من يسارع إلى تكفير القائل بثبوت حوادث لا أول لها؛ حمـلا لقوله على قول الدهرية الذي دعـا المـتكلمين في أول الأمـر إلى الكـلام عـن حـدوث العـالم جملة واحدة باعتباره مخلوقا مصنوعا لله ـ عز وجل ـ بكل مفرداته.

وهذا التكفير بعيد حكمه ـ عندي ـ في هذه المسألة خاصة عمن يعتقد أن كل ما سـوى

---

[1] - من هذه المواقع:

http://www.khayma.com, http://www.alsalafyoon.com

ولا أعرف بالتحديد متى فرغت تلك الباحثة من عملها؛ لكنها رجعت فيه إلى كتاب أستاذنا الدكتور حسن الشافعي: «**الآمدي وآراؤه الكلامية**» المطبوع في عام ١٩٩٨م.

الله ـ تعالى ـ مخلوق ومصنوع له، ويُصرِّح بأنَّ كُلَّ ما يَتَعَيَّنُ وجـودُه مـن هـذه المصـنوعات محتاجٌ في وجوده واستمراره إلى الله ـ عز وجل ـ وإن أخطأ سبيل المعقـول والحـق في هـذه المسألة بشُبْهَةٍ وقعت له في فهم حقيقة الزمان، ومعرفـة حكـم تقـديره مـع الجـواز لا مـع الاستحالة، وإن كان من الحمق والغفلـة تقـدير زمـان بغـير مخلـوق ينتقـل مـن مكـان إلى مكان؛ ليقال مع عدم العالم: مضـى علـى الله ـ تعـالى ـ زمـان فعـل فيـه أو لم يكـن فيـه فاعلا.

وإنني لا أدري كيف انتظم في عقول هؤلاء أن يحكموا باشتمال الزمان على أفعال الله ـ تعالى ـ التي يصرحون بأنها قائمة به وغير منفصلة في الوجـود عنـه، والزمـان مـن جملـة مخلوقاته؟!

إنَّ هذا هو عين ما أدخل الشبهةَ على الفلاسـفة و كُـلٍّ مـن قـال بقـدم العـالم، ونفـي صنعه، ومنع كونه مسبوقا بالعدم؛ فما أسـقطهم في هـذه الوهـدة سـوى أنهـم قـالوا بقـدم الزمان، فأحسبهم لم يمنعوا أن يكون لحركات الأفلاك أجزاء، وإن كان من قـول أرسـطو المعروف أن الحركة الدائرية مستمرة؛ فالمتحرك لا بد أن يقطع أجـزاء في حركتـه .. لقـد كانوا يقولون: إنه ما من حركة إلا وقبلها حركة بـلا سـكون يتخلـل الحركـات الدائريـة للأفلاك. وهذا هو القدم النوعي الذي قال به ابن تيمية، ونسب فهمه بغير حق إلى جملـة أئمة الفقهاء والمحدثين الذين لم يخوضوا في شيء من هذا القول، ولا يلـزمهم في عقائـدهم من لوازمه الفاسدة شيء ..

إن القائل بتسلسل الحوادث بلا أول قائل بما لا يعقل، والـذي يقـول مـا لا يعقـل لا يكفر.

ولقد أعجبني قـــول ســـمعته من قريب يلزم عنه نفيُ التكفير في هذه المســألة أصـلا؛ لأن هذا الحكم فرع العقل الصحيح، ومثبـت تسـلســل الحـوادث بـلا أوَّل عـــارٍ مـن العقــل الذي يدرك أن كل ما دخل الوجــود بعد أن لم يكن ـ محصــورٌ بالعدد، وإن زاد عَدُّه عن إمكانات إحصائنا؛ فالله ـ تعالى ـ يُحصيه ويَعُدُّ أفرادَه عَدًّا.

* وسواء أحصينا أو كان العدُّ والإحصاء من الله ـ تعالى ـ وحده؛ فلا بُدَّ من أوَّل، وإلا كان اللازم عن قدم الأنواع إبطال المحاسبة في يوم القيامة أيضا؛ متى لم يكن لأنواع المخلوقات من المحاسبين أوَّل، أم أنَّ عقول هؤلاء تُجَوِّزُ البدء والفراغ مما لا نهاية له!!
وإني أتكلم هنا عن المحاسبين المخلوقين لله ـ عز وجل.

والسؤال: كيف يثبت بدء حساب ما لا أول له منهم، وكيف يثبت الفراغ من حساب هؤلاء؛ ليذهب أهل النار إلى النار، وأهل الجنة إلى الجنة في يوم القيامة، وهو يومٌ واحدٌ كائنا ما كان طول زمانه؛ فليس منه ما قبله ولا ما بعده من الأزمنة الجارية على أهل التعذيب في النار والتنعيم في الجنة؟!

وإن الذي يُثبتُ المعاد ويثبت الحساب في يوم القيامة، يلزمه أن يُثبتَ بدايةً ونهايةً لأنواع المحاسبين من الجن والإنس وما يعلمه الله ـ تعالى ـ من مخلوقاته التي لا يُحصي أنواعَها وأفرادَها غيرُه. وإذا لم يجدوا في العقل ولا في السمع القاطع ما يمنع هذا الإلزام، وقالوا: إن أهل الحساب لهم بداية ونهاية دون غيرهم من الخلائق. فإنا نسألهم بماذا يفصلون بين أنواع المحاسبين وغيرهم من المخلوقات التي يقولون بأنها قديمة النوع، وما من مخلوق من أفرادها إلا وقبله مخلوق؟

وإن عرَفَ هؤلاء بدلالة السمع المقطوع بثبوته أن للمكلفين من البشر بداية، وكانت هذه الدلالة مخصصة لهم من عموم الحوادث التي لا أول لها؛ فأين لهم في السمع المقطوع به مثل ذلك في سائر المحاسبين يوم القيامة؟ وإن لم يكن عندهم قاطع بأن إبليس أو غيره في الجن بمنزلة آدم ـ عليه السلام ـ في البشر؛ فكيف يكون حالهم فيما سوى ذلك من مخلوقات الله ـ تعالى ـ التي تفرد بإحصائها؟!

فإن قالوا على قياس ابن تيمية: المحاسبون لهم بداية ونهاية، وما سواهم من المخلوقات قديم النوع لا أول له، كما أن نعيم أهل الجنة باقي النوع لا آخر له وليس فيه

مخلوق محاسب[1].

---

[1] - وهذا القياس في الحقيقة أقدم من ابن تيمية بكثير، وقد نسبه ابن حزم في الفصل ـ ١/ ٢٣ إلى أحد الملحدين ـ على حد عبارة ابن حزم ـ في زمانه، وسماه عبد ا بن شنيف، ذكر أنه كان يعترض نفي تسلسل الحوادث بخلود الجنة والنار وأهلهما. وهذا تحدث عن خلود الجنة والنار وما فيهما؛ على حين أن ابن تيمية تكلم فقط عن بقاء أنواع النعيم في الجنة دون أنواع العذاب في النار، وذلك لأنه يذكر أن القول بفناء النار أحد قولي السلف والخلف، كما حكاه عنه تلميذه ابن قيم الجوزية، وحاول أن ينتصر له في جدل طويل أولّ فيه ظاهر القرآن الحاكم بتأبيد العذاب لأهل الخلود في النار بأن ذلك إنما يكون ما دامت النار باقية قبل فنائها، وعارض إحدى روايتي حديث صحيح البخاري في أن ا ـ تعالى ـ «**ينشئ للنار من يشاء فيلقون فيها** ...» بزعم أن متنه انقلب على الرواة، وأن ذلك في الجنة دون النار .. راجع أبا عبد ا محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي: «**حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح**» ـ ص ٢٤٨، ٢٤٩، وما بعدهما من طبعة دار الكتب العلمية ببيروت. وحديث البخاري الذي وصمه بانقلاب متنه أخرجه في الصحيح: كتاب التوحيد ـ باب ما جاء في قوله ا تعالى: ﴿**إن رَحمَتَ اللّه قريب منَ المحسنينَ**﴾ الأعراف/ ٥٦. والرواية الصحيحة عنده ما أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب التفسير (سورة ق) ـ باب قوله: ﴿**وَتَقُولُ هَلْ من مزيد**﴾ ق/ ٣٠. وراجع شرح الروايتين عند الحافظ ابن حجر: فتح الباري ـ ٨/ ٥٩٥: ٥٩٧، ١٣/ ٤٣٥: ٤٣٧. والقـول بفناء النار بمن فيها طامة أخرى فيها تحقيق أمنية الكفار حين يقول الواحد منهم، كما قال الله ـ تعالى ـ: ﴿**إنا أَنذَرنَاكُم عَذَابا قَريبا يَومَ يَنظُر المَرء مَا قَدمَتْ يَدَاه وَيَقُولُ الكَافر يَا لَيتَني كُنتُ تُرَابا**﴾ النبأ/ ٤٠.

وما أحسب أن ابن قيم الجوزية يتجرأ على نصرة هذا القول دون علمه بتطامن شيخه إليه أو توقفه فيه، وقد صرح بأن شيخ الإسلام رواه عن بعض السلف، وإن كنت لم أجد فيما بين يدي من مؤلفات ابن تيمية ما يدل على اعتقـاده لما نصره تلميذه؛ لكن ابن قيم الجوزية ذكر في «**شفاء العليل**» ـ ص ٥٢٥، ٥٢٦ أنه سأل شيخ الإسلام عن هذه المسألة، فقال له: إنها مسألة عظيمة كبيرة. ولم يجب فيها بشيء. ثم إن ابن قيم الجوزية ذكر أنه أرسل إليه في مجلسه الأخير بتفسير عبد بن حميد، وعـلم فيه على مواضع الروايات الناصرة للقول بفناء النار؛ فصنف شيخ الإسلام في ذلك مصنفا، لم يظهر في الكلام عنوانه ولا تفصيل ما كان فيه؛ لكن ابن قيم الجوزية أنهى الكلام بأن نصوص القرآن دلت على دوام الجنة، وأن ا أخبرنا بما شاءه فيها، وذكر أن القول بدوام النار ودوام عذابها بدوام ا ـ خبر عن ا بما يفعله، فإن لم يكن مطابقا لخبره عن نفسه بذلك؛ فهو خبر عليه بغير علم .. قال: «والنصوص لا تفهم ذلك». وإنني لا أدري: أهذا كلام ابن تيمية في مصنفه المذكور، أم كلام تلميذه؟

ولقد كتب محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني رسالة بعنوان «**رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار**»، فذكر أن الرازي تعرض للمسألة في تفسيره ولم يورد فيها دليل نفي ولا إثبات، ولا نسبها إلى قائل معين. وقد تعقب الصنعاني فيها كلام ابن قيم الجوزية في «**حادي الأرواح**»، وذكر في مطلعها

قلنا لهم: بئس القياس قياسكم الذي لا يجمع بين طرفيه جامع معقول؛ فإن الله ـ تعالى ـ يوجد أصناف النعيم في الجنة مما لم يكن داخلا في الوجود أصلا، ولا نهاية لما يمكن أن يوجد في المستقبل من العدم في خزائن من إذا شاء قال كن فيكون؛ على أن مفردات هذا النعيم إذ تدخل في الوجود بالفعل لها أول مسبوق بالعدم المحض، ولم يكن قبل وجود الجنة منه شيء؛ إلا إذا كان هؤلاء يعتقدون أيضا قدم الجنة بزعم أن المسلمين جميعا يعتقدون بقاءها، أو أنهم يردون ما أجمعت عليه الأمة من أنه ليس في نعيم الجنة مما في الدنيا إلا الأسماء، وليس لهذا حكم يخالف كونه مفتتح الوجود في الجنة فقط.

ثم إن أصناف النعيم التي تكون في الجنة إنما يوجدها الله ـ تعالى ـ لتنعيم من أدام وجودهم من أهلها؛ فما الذي يقوله هؤلاء الذين يفهمون ما قَصَّرَ عن فهمِهِ غيرُهم من أهل السنة والبدعة في أنواع هذه المخلوقات التي لا أول لأفرادها عندهم؟!

وليت شعري كيف يخلص لهؤلاء احتجاج على بعض ملحدي عصرنا القائلين بتطور الخلائق، والمعتقدين أن البشر متحولون عن كائنات حية سابقة من الحيوان في سلسلة لا أول لها، وغير مسبوقة بخلق من العدم؟! ولقد صدق الإمام ابن حزم حينما قال: «أصناف الحمق أكثر من أصناف التمر»[1].

ونعم إننا نستطيع إثبات وجود الصانع، وأن نعرف صفاتِه وأسماءه، وما كلفنا به من

أن كلام ابن القيم في مسألة فناء النار نقل وتقرير لكلام شيخه ابن تيمية .. قال: «فهو حامل لوائها، ومشيد بنائها، وحاشد خيل الأدلة ورجلها، ودقها وجلها، وكثيرها وقليلها. وأقر كلامه تلميذه ابن القيم وقال في آخرها: إنها مسألة أكبر من الدنيا وما فيها بأضعاف مضاعفة» .. راجع الصنعاني: رفع الأستار ـ ص ٦٢، ٦٣. تحقيق محمد ناصر الدين الألباني. ط١، المكتب الإسلامي ـ بيروت، لبنان ١٤٠٥هـ. على أن هذا القول الذي نصره ابن قيم الجوزية في هذه المسألة مع فساده، لا يعارض تمام أدلة إثبات المعاد، ولا يمنع وجوبه في الشرع، ولا يحول دون جوازه في العقل، وإن كان من جملة آراء قديمة ضرب أهل العلم عن ذكرها صفحا؛ فلا أدري لماذا كان هذا الشغف بجمع شاذ الأقوال وشارد الآراء؟!

[1] - ابن حزم: الإحكام ـ ٤/ ٥٣٨.

الشرائع، عن طريق إثبات النبوة، وتصديق النبي فيما يبلغنا عن ربه. ونستطيع أن نثبت المعرفة بالمعاد والحساب من ذلك الطريق أيضا؛ على ما كان من أصحاب سيدنا محمد ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ وقال به أئمة الفقهاء والمحدثين. وهذه المعرفة لا يشوبها ما يزعزع اليقينَ بصحتها، ما لم تظهر الشبه المتعلقة بقدم العالم وتسلسل الحوادث؛ للتشويش على هذه العقائد وزعزعة اليقين بها في عقول المسلمين، وهنا يجب في حق من عاصر إعلانَ هذه الشبه من علماء المسلمين أن يجرد سلاح فكره، وصحيح فهمه لعقائد الكتاب والسنة؛ ليدفع الباطل ويدرأ الشبهة.

ولقد كان الرسول ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ والصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ يلقون الدهرية من مشركي العرب النافين للبعث والنشور، من الذين بين الله ـ تعالى ـ اعتقادهم في قوله ـ عز وجل ـ: **﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إلا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إلا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إلا يَظُنُّونَ. وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ مَّا كَانَ حُجَّتَهُمْ إلا أَن قَالُوا ائْتُوا بِآبَائِنَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ. قُلِ اللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لا رَيبَ فِيهِ وَلَكِنَّ أَكثَرَ النَّاس لا يَعْلَمُونَ. وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرضِ وَيَومَ تَقُومُ السَّاعَةُ يَوْمَئِذٍ يَخْسَرُ الْمُبْطِلُونَ﴾** الجاثية/ ٢٤: ٢٧. وعرفنا كيف أجرى الله ـ تعالى ـ الحجة لهم على هؤلاء الدهرية بما هو ثابت ومُسَلَّمٌ عندهم من أن الله خلق كل واحد منهم ابتداء، والإعادة أهون من الابتداء، كما هو مفصل في آخر سورة يس، وفي غيرها من سور القرآن الكريم.

والذين جاءوا بعد ذلك من المسلمين نبغ في زمانهم من يعارض عقائدهم في ثبوت الصانع، وثبوت المعاد بغير الاعتماد على أنهم لم يروا أحدا ممن ذهب من آبائهم يعود، وإنما كانوا يقولون بأمثال ما حكيته في كلام أبي الفتح الكراجكي[١]. فمن ثم وجب الكلام على علماء هذا الزمان في دفع هذه الشبه الجديدة؛ لتسلم لهم عقائدهم، دون أن يكون في

[١] - راجع ما سبق من هذه الدراسة ـ ص ١٨.

ذلك خروج ولا معارضة للكتاب والسنة اللذين جاء فيهما حكاية كثير من أقوال المذاهب الفاسدة، وبيان أصول ما يُدفَعُ به عن عقائد الإسلام.

وكما يجب علينا أن نجدد في أسلحة الدفاع عن أرض الإسلام وحرمات أهله ونشر دعوته بالحق؛ وفق المتغيرات في الأزمنة المتعاقبة، وما ندافع عنه شيء ثابت لا يتجدد ولا يتغير ـ كذلك يجب علينا أن نجدد في وسائل الدفاع الفكري عن عقائدنا، وهي عين ما ثبت في الكتاب والسنة، لا نبدلها ولا نضيف إليها من عند أنفسنا شيئا. ولكل وسيلة مختصون بالتجديد فيها من أهل العلم والخبرة بها ..

ولا شك في أن المتكلم الذي يحصر طرق معرفة الله ـ تعالى ـ في الكلام المبني على إثبات حدوث العالم فقط، أو المحصور في معرفة حدوث العالم من طريق حدوث الجواهر والأعراض .. لا شك في أن الشطط قد بلغ به مبلغا عظيما؛ فحصول هذه المعرفة من غير هذا الطريق ثابت بلا ريب، وقد لا يخطر ببال المسلم المؤمن الكلام في حدوث جملة العالم بكل ما فيه إثباتا ولا نفيا قط، وهو مسلم مؤمن عارف ربه بما يتجلى من آثار حكمته في كل ما يدركه، متبع لنبي الإسلام، يُرجَى له النجاةُ بما اعتقده من الحق، ويُخشَى عليه العذابُ فيما قصَّرَ فيه وراء ذلك.

لكن إذا كان المقصد من وراء هذه الكلمة أن الدلالة على معرفة الله ـ تعالى ـ لا تتم لمن ظهرت في حضرته شبهة القول بقدم العالم، إلا بعد معرفة الدلالة على حدوثه ونفي وجود حوادث لا أول لها، ونفي وجود حوادث لا فاعل لها (وهذا المعبر عنه بامتناع الترجيح بلا مرجح)؛ فإن لها وجها معقولا لا ينكر، خاصة في الكلام المحصور في مسألة معينة مع من لا يصدق ثبوت النبوة. وإن قيل: يُدفَعُ هذا بمطالبة المتكلم بالبدء ببيان ثبوت النبوة، وعصمة خبر النبي عن ربه. فقد يسلم هذا الآن في المتواترات التي لا تحتمل ألفاظها أكثر من معنى، وهذا شأن الأصول المحضة؛ لكن ما تفرع بعد ذلك من المسائل، وتعلقت به الشبه المفصلة في طول ما مر من تاريخ الإسلام، ولا نستطيع أن نغمض أعيننا عنه، ولا أن نتجاهل وجوده ـ كل ذلك لا يصلح له الاكتفاء بهذا الوجه من الدلالة.

والمثال القريب لذلك هو هذا القول بثبوت حوادث لا أوَّل لها، وما يلزم عنه من بطلان الحساب في أصل المعاد، وإفساد دلائل عقيدة التوحيد في معرفة الله ـ تعالى ـ وصفاته كما سيأتي تفصيله بمواضع في هذه الدراسة .. أين مورد إثباته القاطع من الكتاب والسنة؟ إن القائل من جملة المسلمين بثبوت حوادث لا أوَّل لها، لا يعتقده إلا بشبهة عقلية عرضت له. وأين مورد نفيه القاطع من الكتاب والسنة؟ إن القائل بنفيه معتمد في أصل استدلاله على أدلة العقل الناصرة للمُصرَّحِ به في الكتاب والسنة، لا على دلالة نصية قطعية مباشرة. ومن يزعم غير هذا؛ فليأت ببرهانه إن كان من الصادقين ..



الصفات .. مفهومها وأقسامها

١. بيان الموقف الاثنا عشري:

يَجْمُلُ بنا في تتبع بناء الفكر الكلامي الاثنا عشري بعد معرفة إثبات وجود ذات الإله الصانع المحدث للعالَم، وقبل الكلام عن طرق معرفة الصفات التي تحمل عليه، وترتيب تحصيل المعرفة بها، أن نُبيِّنَ أوَّلا تعريفَ القومِ لمفهومِ الصفةِ، وأقسامَ الصفاتِ.

* يرى الشيخ المفيد أن الصفة في الحقيقة: **ما أنبأ عن معنى مستفاد يخص الموصوف وما شاركه فيه، ولا يكون ذلك كذلك حتى يكون قولا أو كتابة تدل على ما يدل النطق عليه**. وذكر المفيد أنَّ هذا مذهبُ أهل التوحيد لم يخالف فيه إلا جماعة من المشبهة، ثم قال: «**إن وصف الباري ـ تعالى ـ بأنه حي عالم قادر يفيد معانيَ معقولاتٍ، ليست هي الذاتَ، ولا أشياءَ تقومُ بها** كما يذهب إليه جميع أصحاب الصفات، **ولا أحوالا مُختلفاتٍ على الذات**، كما ذهب إليه أبو هاشم الجبائي، وقد خالف فيه جميعَ الموحدين. وقولي في المعنى المُرَادُ به: **المَعقُولُ في الخطاب دون الأعيان الموجودات**. وهذا مذهب جميع الموحدين، وخالف فيه المشبهةُ وأبو هاشم»[١].

* ولقد عبَّر عن ذلك وبيَّنَهُ تلميذُه وتابعه الأمين أبو الفتح الكراجكي، حينما أراد أن يفرق بين الاسم والصفة بوجه عام؛ فقال: «الاسم في الحقيقة ما دلَّ على المُسَمَّى، والصفة ما دلَّ على معنى في المُسَمَّى. وفي هذا اللفظ تَجَوُّزٌ لأنها[٢] تعطي الظرفية والحلول، وربما كان الموصوف غير ظرف ولا محل. وأقربُ من هذا أن يقال: إن الصفة ما أفادت أمرا يكون الموصوف عليه. **وإنما افتقر المتكلم إلى استعمال هذه الألفاظ لضيق العبارات عن استيفاء المعاني**؛ فإذا فهم من اللفظ الغرض جاز استعماله.

---

[١]- الشيخ المفيد: أوائل المقالات ـ ص ٥٥، ٥٦.

[٢]- أي: العبارة.

فالاسم قولنا: زيد، وعمرو، ونحو ذلك مما وسمت به الأشخاص، وحصل لها ألقابا تتخصص بها عند الإشارات، وليست دالة على معنى في الموصوف ولا مفيدة أمرا هو عليه[1].

والصفة قولنا: قادر، وعالم، ونحو ذلك مما يدل على أمور يكون الموصوف عليها؛ **فقولنا قادر يفيد جواز وقوع الفعل منه، وقولنا عالم يفيد صحة وقوع الفعل المحكم منه**.

فإن كشف لنا الاعتبار عن خروج الموصوف عن هاتين الصفتين إلى ضدهما حتى يتعذر وقوع الفعل منه، ويستحيل حصول الفعل المحكم المتقن منه؛ فما ذاك إلا لأن فيه معنيين حالين وهما القدرة والعلم وبوجودهما صح منه فعل المحكم المتقن، وهما عرضان متغايران وضداهما العجز والجهل، ولا يكون هذا إلا والموصوف محدث. وليس القدرة والعلم صفتين للقادر والعالم؛ وإنما الصفة قول الواصف: هذا قادر، وهذا عالم. أو كتابته الدالة على ذلك. وكذلك ليس السواد بصفة للأسود وإنما صفته قولنا: هذا أسود. ومن خالف في هذا فقد غلط؛ إلا أن يقال: إن العلم للعالم، والسواد للأسود. على وجه التوسع في الكلام؛ فذلك جائز[2].

وإن كشف لنا الاعتبار عن استحالة خروج الموصوف عما وصف به وبطلان وصفه بضده؛ فما ذاك إلا لأنها **صفات نفسية** ولهذا قلنا: إن الله قادر وعالم لنفسه، وإنه لا علم ولا قدرة في الحقيقة له؛ لاستحالة خروجه من جواز وقوع الفعل المحكم المتقن منه.

---

[1] - هذا هو الأصل في إطلاق الأسماء بوجه عام؛ لأن الواحد منها إنما يوضع على شخص تقع الإشارة إليه، ليفرق بينه وبين ما شاركه في جنسه من الأشخاص المتماثلة. أما الأسماء الإلهية خاصة فليست ألقابا مجردة بهذا المعنى، وهي كلها عائدة إلى الصفات، وكل اسم منها إنما يدل على الذات الإلهية ومعنى الصفة التي اشتق منها؛ لأن المسمى بها يجل عن المجانسة ويرتفع عن المماثلة. وقد صرح الكراجكي بذلك .. راجع كنز الفوائد ـ ١/ ٧١.

[2] - وهذا مطابق تماما لجواب الشريف المرتضى في جوابات المسائل المصريات .. رسائل ـ ٤/ ٢٧.

فالمعاني التي دلت الصفات عليها هي ما استفدناه من حال الموصوف.

و قد ظنَّت المجبرة أن الصفة غير الوصف وقالوا: إن الصفة معنى قائم بالموصوف، والوصف هو قول الواصف. وهذا فاسد؛ فالصفة هي الوصف، وهما مصدران لفعل واحد تقول وصف يصف صفة ووصفا. وهذا كالوهب والهبة، والوعد والعدة تقول: وهب يهب هبة ووهبا، ووعد يعد عدة ووعدا»[1].

* وقد آثرت نقل هذا الكلام على طوله؛ ليتضح لنا حقيقة مفهوم الصفة عند القوم بلا لبس، وقد يشتبه الأمر على قارئ عبارات المفيد السابقة؛ فيحسب أن استحقاق الموصوف لمعنى الصفة مرتبط بقول الواصف لا يوجد قبل صدوره، أو لا وجود له أصلا خارج ذهن الواصف. وإن في الكلام جانبين يجب مراعاتهما: أولهما: الخصوصية أو المعنى الذي تكون عليه الذات الموصوفة في نفسها بغض النظر عن الواصف، وكلامه، واستدلاله على وجود هذه الخصوصية أو المعنى في ذلك الموصوف. والجانب الثاني: تعبير الواصف عن هذه الخصوصية بالقول أو الكتابة التي تقوم مقام القول.

وقال شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي أيضا: «الصفة هي قول الواصف، وهي والوصف بمعنى، وهما مصدران. يقولون: وصفت الشيء أصفه وصفا وصفة ... هذا في أصل اللغة، وأما في عرف المتكلمين؛ فإنهم قد يعبرون بالصفة عن الأمر الذي يكون عليه الموصوف، وربما سمَّوا ذلك حالا وربما امتنعوا منه على خلاف بينهم»[2].

وينبغي أن نلاحظ هنا أن الحال فيما ذكره الشيخ الطوسي تطلق على مفهوم الصِّفَةِ نفسِه، وأنها لا تطلق على ما يُوجِبُ الصفةَ على نحو مذهب أبي هاشم الجبائي؛ فأحوال الجبائي في مثل قوله: إن الله قادر بقادرية هي حال له ـ تعالى. بمنزلة المعاني عند «الصفاتية» حينما يقولون: إن الله قادر بقدرة هي صفته، أو لقيام معنى القدرة اللازم له

---

[1] - الكراجكي: كنز الفوائد ـ ١/ ٧٠، ٧١.

[2] - الطوسي: المقدمة في المدخل إلى صناعة الكلام ـ ص ٧٩، ٨٠.

به ـ تعالى. والمفيد والمرتضى والطوسي يقولون: إن الله ـ تعالى ـ قادر لنفسه، يعنون بـذلك أن ذاته العلية هي الموجبة لصفاته النفسية التي لم يزل متصفا بها.

وإذا كان الكلام هنا عن مفهوم الصفة الإلهية؛ فالذي يخلص من ذلك كلـه أنهـا عنـد القوم قولٌ يدل على خصوصـية أو معنـى معقـول لـه أثـر محـدد في تصـور الـذهن لتحقـق الإلهية. وهذا المعنى المعقول حينما نثبته بدليله نتصور من خلال معرفتنا به وجودَ الذات الإلهية المتعالي كُنْهُهَا عن الإدراك والإحاطـة، ونعـرف مـن خلالـه تحقُّقَهـا في نفسـها، وآثارَها في الخلق .. أي أن صفات الله ـ تعالى ـ ليست دالة على معان مستقلة في وجودها أو في مفهومها عن تصورنا للذات الإلهيـة الواحـدة، وهـي في ذلـك علـى خـلاف صـفات المُحدَثينَ التي يكون فيها ما هو أحكام موجبة عن وجود معانٍ مُحدَثة هي أعـراض يمكـن أن تتبدل بأضدادها .. إن صفات الذات الإلهية دالة علـى خصوصـيات معقولـة، ووجـوهٍ لمعرفة الذات الإلهية الواحدة وتعليلِ آثارها في الوجود. وهذه الخصوصـيات لا تنفـك عـن الذات العلية التي لم تزل مختصة بها، ومن ثم لم يَحتج العقل في تعليل وجودهـا ـ عنـد القوم ـ إلى وجود معان زائدة على الذات العلية التي لم تزل مختصـة بهـا، ولـذلك يقـول الشريف المرتضى: «الصفة كُلُّ أمر زائد على الذات يدخل في ضـمن العلـم بـه، أو الخـبر عنه نفيا كان أو إثباتا ...، وقيل: الصفة كل فائدة تضاف إلى الذات بـلا اعتبـار غـيره، والحكم فائدة تضاف إلى الذات، ولا يوصف بها إلا عند حدوث فعل منـه، أو نفـي فعـل منه»[1].

أما الصفة الفعلية فهي دالة على الخصوصية التي تستحقها الذات لما صدر عنهـا مـن الأفعال أو الآثار، وهي معللة عند القوم ـ كما سيأتي بيانه ـ بظهور هذه الآثـار المحدثـة عن الذات الإلهية، ومن ثم اختلف حكم استحقاقها عن الصفات اللازمة للذات.

---

[1]- المرتضى ـ رسائل ـ ٢/ ٢٧٥. على أنه قد ذكر في رسالة «**الحدود والحقائق**» أيضا ـ ص ٢٦٨ بيان معنى الحكم عند المتكلمين على وجه آخر، فقال: «الحكم: كل أمر زائد على الذات يدخل ضمن العلم بالذات، أو الخبر عنها. وقيل: الحكم ما يوجبه العلة».

* وقد عبر المستشرق الأمريكي «**مارتن مكدرموت**» عن فهمه لحقيقة الصفة عند الشيخ المفيد حينما قال: «يعتقد الشيخ المفيد بأن **مرجع الإشارة إلى الصفة ومحلها، الفكرة التي يمتلكها العقل عن الشيء** ...؛ فالوصف مهمة الكلام والكتابة، والكلام والكتابة من وظائف العقل الذي يخترعهما، أو يستعملهما. لهذا السبب لا وجود لصفة ولا وصف قبل وجود الكلام»[1].

وهو يقول في موضع لاحق معلقا على كلام الشيخ المفيد أيضا: «إذا كانت الصفات تفيد معاني معقولات، **وهذه المعاني غير موجودة في الشيء الذي يجري الكلام عليه**، وهو ذات الله ـ تعالى ـ؛ **بل هي موجودة في ذهن المتكلم**؛ فإن جميع تلك المعاني المعقولات تشير إلى ذات الله، وذات الله وحدها. **وكل اختلاف موجود بينها ذاتي محض بالنسبة إلى المتكلم، وغير مضمون من جانب الشيء الذي جرى الكلام فيه**. وهذه هي الصعوبة التي حاول أبو هاشم أن يتخلص منها؛ فوضع نظرية الأحوال»[2].

وليس الأمر كما زعم يقينا؛ لأن المرجع في ثبوت الصفة ـ عند القوم كما أفهم كلامهم ـ إلى الدليل العقلي الذي يُتَوَصَّلُ به إلى إدراك الصفة المخصوصة التي تكون عليها الذات العلية، فليست الصفة الإلهية من حيث ما تدل عليه وتشير إليه من ابتكار العقل واختراعه، وهم يقولون بأن الله ـ تعالى ـ لم يزل قادرا عالما حيا موجودا ...؛ ولكن العقل يسعى بالدليل إلى معرفة الذات على هذه الخصوصيات أو الصفات. ومن ثم فإنه لا سبيل عند القوم لإثبات صفات الله ـ تعالى ـ غير المدرك بالحواس إلا العقل، الذي يَتَوَصَّلُ إلى إدراك هذه المعاني بدلائله .. وأزيد الأمر بيانا فأقول: معنى أن الله ـ تعالى ـ قادر: أنه يصح منه الفعل. ومعنى أنه عالم: أنه يصح منه الفعل المحكم. فهذا المعنى المعقول كون الذات العلية عليه لا سبيل إلى الحكم بثبوته من المُكَلَّفِ ـ عند القوم ـ إلا بدليل عقلي

---

[1] - مكدرموت: نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد ـ ص ١٩١، ١٩٢.

[2] - السابق ـ ص ١٩٩، ٢٠٠.

قاطع، على نحو ما سيأتي تفصيله في المبحث التالي بإذن الله ـ تعالى.

وهذا شيء غير إطلاق الكلمات التي تُعبِّرُ عن هذه المعاني المعقولة[1]، أي الثابت حكم المعرفة بكون الموصوف عليها من طريق العقل؛ فإنَّ الكلمةَ أو الوصفَ المُعَبَّرَ به قولا أو كتابة دالَّةً على ما يدل النطق عليه ـ على حد تعبير الشيخ المفيد ـ إنما يدل على مجرد الذات الموصوفة مع اعتبار الخصوصية المعلومة عقلا بالتواضع على اللغات، ومن ثم يتعدد الوصف وتتعدد الصفات للذات الإلهية الواحدة بتعدد تلك الوجوه والاعتبارات التي ندركها بدلائل النظر في الأفعال الإلهية، كما سيتضح لنا فيما بعد.

والقوم يفصلون بين الكلمات مقولةً أو مكتوبةً، وبين ما تعبر عنه. ومن ثم كانت الكلمات قابلة عندهم للتأويل، والدلالة على أكثر من معنى، بخلاف ما تدل عليه العقول بالبراهين لتعلقها بتصور المدلول المبرهن عليه على ما هو عليه في نفس الأمر، بغض النظر عما يُتواضع عليه من كلمات مختلفة تشير إلى ذلك المعنى المعقول بين المتخاطبين على اختلاف اللغات.

ولهذا قال الشريف المرتضى: «الأدلة العقلية تقضي على الكلام، ولا يقضي الكلام على الأدلة»[2]. وهو يفسر ذلك بأن الكلام فيه حقيقة ومجاز، ويعدل المتكلم به عن ظاهره للتعبير عن ما يريده من أغراض ومعان بحسب تواضع أهل اللغات، وما يختص بهم من طرق الدلالة على المعاني؛ على حين أن أدلة العقول لا يصح ذلك فيها، وهي قاسم مشترك بين كل العقلاء مهما اختلفت لغاتهم[3].

والشيخ المفيد يرى أن هذه الصفات من حيث هي كلام وقول أو كتابة تدل على ما

---

[1] - وهذا الإطلاق سيأتي بيان الاختلاف في حكمه بين الذهاب إلى التوقف على السمع الشرعي، والاكتفاء بما ينقل عن أهل اللغة في الدلالة على ما عقل من هذه المعاني.

[2] - المرتضى: أمالي المرتضى (التكملة) ـ ٢/ ٣٠٠.

[3] - راجع السابق ـ ص ٣٩٩.

يدل النطق عليه، ومن حيث هي دالة على المعاني المعقولة ووجوه معرفة الذات بالتواضع ـ هي في الحقيقة غير الذات الموصوفة بها .. قال المفيد: «وهذا مذهب يشترك فيه الشيعة والمعتزلة جميعا، ويخالفهم في معناه العامَّةُ والمجبرة من أهل التشبيه»[1]. وقد صرَّح المفيدُ نفسُه في هذا الموضع أيضا برأيه في أنَّ الاسم غير المُسَمَّى. والارتباط بين الرأيين مصدره النظر إلى أصل اللغة، وإلى العلاقة بينها وبين المعاني التي تعبر عنها. وهذا كله ليس ببعيد عن فهم المتكلمين للوحدة الإلهية، وبحثهم لقضية الكلام الإلهي وقدم القرآن أو حدوثه.

وعلى هذا أقرر مطمئنا أن القول الذي صرح به المستشرق «**مكدرموت**»، وهو أن الصفات عند الشيخ المفيد وأضرابه عبارة عن **معان معقولة لا وجود لها إلا في ذهن الواصف**، الذي يدل عليها بالقول والكتابة ـ إنما هو قول ليس له مسوغ، وفيه استخفاف غير خاف بعقلية المفيد وَمَنْ ذهب إلى هذا الرأي من المعتزلة وغيرهم، بغض النظر عن كونه صحيحا مقبولا عندنا أو باطلا مهجورا. وأي عقل ذلك الذي يفهم كلام الاثنا عشرية أو المعتزلة وغيرهم عن أقسام الصفات وأحكامها، ويُجري ذلك كله على أقوال الواصفين أو ما يقوم مقامها، دون المعاني التي تخص الموصوف بمعزل عن الواصف؟!!

ولقد كان المذكور في كتب الأشعرية والماتريدية القديمة عن المعتزلة أن الصفات عندهم مجرد أقوال، وبنوا على ذلك القول باعتقاد المعتزلة أن ليس لله ـ تعالى ـ صفة قبل وجود الخلق. وكنا نحمل ذلك على الإلزامات الشكلية في المناظرة مع الخصوم، ونتجنب الخلط في فهم المذاهب بين حقيقة الأقوال وما يجري بين الخصوم من إلزامات أكثرها شكلي، وقد يلتزم أهل المناظرة بعض الإلزامات على فسادها حين تضيق عليهم وجوه الكلام. ويضاف إلى ذلك أن أكثر المتكلمين القدامى كانوا ينقلون مذاهب خصومهم ثم يحاكمونها وفق اصطلاحاتهم لا وفق اصطلاحات الخصوم. وعلى هذا سبق أن أنكرتُ على

---

[1] - المفيد: أوائل المقالات ـ ص ١١٩.

الشهرستاني حكايته لمذهب واصل بن عطاء المعتزلي حينما نسب إليه أنه قال: «ومن أثبت معنى وصفة قديمة؛ فقد أثبت إلهين قديمين»[1]. وهذه الحكاية صاغها الشهرستاني وفق الاصطلاح الأشعري، وهي تفيد في ظاهر معناها أن واصلا كان يقول بحدوث الصفات الإلهية؛ إذ لم يثبتها قديمة. والحق أن المعتزلة مجمعون على أن الله ـ تعالى ـ لم يزل عالما قادرا حيا، وهذه هي الصفات في اصطلاحهم، أو ما يعبر به عن صفات الله في الحقيقة، وهم مع الاثنا عشرية والزيدية لا يعللون هذه الصفات بوجود معان قديمة قائمة بالله ـ تعالى ـ على ما يقول به الأشعرية، ويطلقون عليه اسم الصفات في اصطلاحهم[2].

ثم جاء ذلك المستشرق الأمريكي فزعم فوق ذلك أن الصفات عند الشيخ المفيد تشير إلى معان معقولة لا وجود لها إلا في ذهن الواصف؛ على حين أن المقصود **بالمعاني المعقولة هو أنها مدركة من جهة العقل، ومثبتة بأدلته**، لا أنها موجودة فيه دون أن تكون لها حقيقة مضمنة في وجود الموصوف بالفعل خارج الذهن.

* ولهذا كان من المستغرب عندي أن أجد باحثة عربية صليبة، وأزهرية فوق ذلك، تتابع فهم ذلك المستشرق، وتقبله واسطة بينها وبين الكلام الاثنا عشري، وتنقل أكثر كلامه مُسَلِّمَةً ما نسبه إلى المفيد، دون أن تتنبه إلى دخيلة رأيه أو خطأ فهمه في التعامل المباشر مع كتب الاثنا عشرية، وهي تتابعه حتى فيما أورده مستشكلا على كلام نفسه فتقول: «وإذا كان الأمر كما يقول المفيد؛ فعلى أي أساس استحقت الذات هذه الأوصاف؟ أي إذا كانت الصفة تشير إلى معنى معقول موجود في ذهن الواصف، أي خارج ذات الموصوف؛ فما العلاقة إذن بين الموصوف وبين الصفة؟»[3]. وهي ترى بعد ذلك أنه لا

---

[1] - الشهرستاني: الملل والنحل ـ ١/ ٥١.

[2] - راجع بحثي: تطور مفهوم الوحدة الإلهية ـ ص ٢٢٢.

[3] - قارن هذا بكلام مكدرموت: نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد ـ ص ١٩٣.

جواب على هذا السؤال عند المفيد في بيان العلاقة بين الصفات والذات، سوى تقرير المفيد نفسه حيث يقول: إنه ـ تعالى ـ حي لنفسه لا بحياة، وقادر لنفسه، وعالم لنفسه لا بمعنى. وإني لا أدري ما العلاقة التي حصلت عندها بين ذلك وبين المعنى الذي في ذهن الواصف فقط، أو القول الجاري على لسانه؛ لو كان هذا هو حقيقة الصفة؟!

ثم هي بعد ذلك ترى أن هذا الجواب يرجع بالمشكلة إلى قول أبي علي الجبائي، وإلى ما اعترض به عليه؛ فحاول أصحاب الصفات وأبو هاشم التخلص بنظرية المعاني ونظرية الأحوال[1].

ومن العجب أنها خاضت في كل هذه الدعاوى أيضا دون أن تدرك سبق الصفاتية ـ الذين أضافتهم من عند نفسها إلى كلام مكدرموت ـ والكلابية القائلين بهذا القول لأبي علي الجبائي، ودون أن ترى فيما حكته من قول المفيد في وصف الله ـ تعالى ـ بأنه «**حي لنفسه**» أن المعنى المعقول المشار إليه بهذا القول يخص الموصوف وحده لا عقل الواصف، وأن ما ينسب إلى الواصف العاقل من ذلك إنما هو الإدراك بالدليل.

* وإذا وقفت الباحثة القطرية الأزهرية عند حدِّ نسبة هذا المعنى غير المعقول إلى الشيخ المفيد ثم قامت بانتقاده وبيان فساده؛ فقد بلغ الشطط مبلغا عظيما بباحثة مصرية تُدَرِّسُ الفلسفةَ بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة؛ حيث اعتنقت هذا الرأي، وأخذت تُرَوِّجُ له مُقتبسةً بعضَ ما نعرفه من آراء الداعي عبدان القرمطي الإسماعيلي خلال القرن الثالث

---

[1] - راجع الدكتور عائشة يوسف المناعي: من قضايا علم الكلام بين الشيخ المفيد والمعتزلة ـ ص ١١، ١٢. ورقة بحث أرسلت بها إلى مؤتمر ألفية الشيخ المفيد، ونشرت ضمن أعمال المؤتمر ـ المقالة رقم ٥٠. وقد أحالت إلى نسخة كتاب «**مكدرموت**» الإنجليزية غير مرة، وأشارت إلى أن ورقتها مستخلصة من بحث الدكتوراه الذي نالت به الدرجة من جامعة الأزهر عام ١٩٩٠م، بعنوان «**أصول العقيدة بين الشيعة الإمامية والمعتزلة ـ دراسة مقارنة**». وقد ذكرتُ في مقدمة المدخل أن بحث الدكتوراه طبع في قطر عام ١٩٩٢م.

الهجري، في كتابه «**شجرة اليقين**»[1]، وزعمت أن «**الصفات الإلهية صفات بشرية**» من اختراع العقل الإنساني. وهذا ما صَرَّحت به الدكتورة فريال حسن في ورقتها التي تحمل هذا العنوان نفسه، والتي شاركت بها في المؤتمر السنوي للجمعية الفلسفية المصرية، الذي انعقد في رحاب كلية أصول الدين ـ جامعة الأزهر، بالقاهرة ١٩٩٢م تحت عنوان «**نحو علم كلام جديد**»[2].

* وقبل أن نتكلم عن أقسام الصفات الإلهية يلزمنا أن نتعرف نظرة القوم إلى أقسام الصفات بوجه عام، بعد أن عرفنا مفهوم الصفة عندهم في حق الخلق والخالق ـ جل وعلا.

وقد أشرت في الحلقة السابقة من هذه الدراسة إلى أن الشيخ الطوسي قد عقد في مقدمته فصلا عن «**حقيقة الصفات وأقسامها وبيان أحكامها**»، وذكرت أنه يذكر فيها رأيه مع آراء المخالفين لمذهبه.

وقد افتتح الشيخ الطوسي هذا الفصل ببيان حقيقة الصفة على ما نقلته عنه آنفا، ثم شرع في بيان أقسام الصفات؛ فذكر في التقسيم الأول أنها على ضربين: أولهما: الصفات الواجبة. والثاني: الصفات الجائزة. والواجب من الصفات على ضربين أيضا: أحدهما: الصفات التي تجب بلا شرط على الإطلاق، وهي «**صفات النفس**»؛ مثل: كون الجوهر

---

[1] - راجع الداعي عبدان القرمطي الإسماعيلي خلال القرن الثالث الهجري، في كتابه «**شجرة اليقين**» المنشور بتحقيق عارف تامر. ط١، دار الآفاق الجديدة ـ بيروت، لبنان ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

[2] - وأذكر أن أكثر الحاضرين من الأزاهرة والدراعمة أعلنوا عن استيائهم لسماع ذلك السفه في رحاب جامعة الأزهر الشريف. وإن كان الدكتور عبد المعطي بيومي عميد الكلية المستضيفة للمؤتمر آنذاك قد دافع عن حق الباحثة في أن تعبر عن رأيها بحرية كاملة؛ فإنه ـ إحقاقا للحق ـ قال معلقا على ورقتها: «نحن اجتمعنا لتجديد علم الكلام، لا لهدمه ونقض بنائه القائم». ثم علق على الورقة التي لم يكن يربطها بمعرفة علم الكلام رابط عدد من كبار المختصين، وكان من أبرزهم الأستاذ الدكتور أحمد محمود صبحي أستاذ الفلسفة الإسلامية بآداب الإسكندرية ـ رحمه ا تعالى وأنزله منزلا كريما.

جوهرا، وكون السواد سوادا. وذكر أن هذه الصفات تحصل في حال العدم وحال الوجود عند من قال بشيئية المعدوم، وتلزم مع الوجود فقط عند من لم يقل بشيئية المعدوم. والقسم الآخر من الصفات الواجبة يجب بشرط. وهو على ضربين: أحدهما يجب بشرط وجود الموصوف فقط؛ مثل: كون الجوهر متحيزا، والسواد قابضا للبصر، والبياض ناشرا له، وتعلق ما يتعلق بالغير. وذكر أن هذه الصفات تُسَمَّى «**مقتضى صفة النفس**» عند من قال بشيئية المعدوم. وتُسَمَّى «**صفة النفس**» عند من لم يقل بشيئية المعدوم. والثاني: ما يجب عند وجود شرط منفصل؛ مثل: كون المُدْرِكِ مُدرِكًا. فهذه الصفة لا تحصل إلا عند وجود المُدرَكِ عندهم .. قال الطوسي: «وتُسَمَّى هذه الصفة «**لا للنفس ولا للمعنى**» عند من أسندها إلى كونه حيا، ومن أسندها إلى معنى جعلها من صفات العلل»، أي الصفات المعللة بالمعاني أو الأعراض التي تقوم بالموصوف[1].

وأما الصفات الجائزة؛ فهي على ضربين: أحدهما يتعلق بالفاعل. والآخر يتعلق بالمعنى. وما يتعلق بالفاعل على ضربين: أحدهما يتعلق بكونه قادرا، وهو الحدوث لا غير. والآخر يتعلق بصفات أخرى للفاعل؛ مثل: كون الفعل محكما. وهذه الصفة تتعلق بكون الفاعل عالما. ومثل: كون الفعل واقعا على وجه دون وجه، وكون الكلام خبرا، أو أمرا، أو نهيا. وهذه الصفات تتعلق بكون الفاعل مريدا أو كارها.

وأما ما يتعلق بالمعنى؛ فقسم واحد، يضم كل صفة تتجدد للموصوف في حال بقائه، مع جواز أن لا تتجدد، وأحواله على ما كانت عليه.

هذا تقسيم ذُكِرَتْ فيه أقسامُ الصفات من حيث حكم تحققها بين الوجوب والجواز. وقد ذكر الطوسي بعده تقسيما آخر تناول بيان أقسام الصفات من حيث تعلقها بالموصوف؛ فجعلها على ضربين: أحدهما: ما يرجع إلى الآحاد كما يرجع إلى الجمل؛

---

[1] - انظر الطوسي: المقدمة في المدخل إلى صناعة علم الكلام ـ ص ٨٠. وقارنه بشرح المواقف للشريف الجرجاني ـ ٥/ ٢ وما بعدها؛ حيث تجد أيضا ذكر أقسام الصفات عند الأشعرية وعند المعتزلة الذين يوافقهم الشيخ الطوسي.

مثل: صفات النفس: ككون الجوهر جوهرا، والسواد سوادا، فإن هذه الصفات يستحقها الآحاد كما تستحقها الجمل. ومثل صفة الوجود التي يوصف بها كل جزء، كما يوصف بها الجمل.

وأما القسم الثاني من الصفات، وهو ما يرجع إلى الجمل فقط؛ فعلى ضربين أيضا: أحدهما: الصفات التي ترجع إلى الجملة لشيء يرجع إلى المواضعة؛ مثل: كون الكلام خبرا، أو أمرا، أو نهيا. فإن هذه الصفات ترجع إلى الجمل للمواضعة بين المتخاطبين، وليس لأن رجوعه إلى الآحاد مستحيل. والثاني: ما يرجع إلى الجمل؛ لأن رجوعه إلى الآحاد مستحيل، وهو ما لا يوصف به إلا الحي من الصفات؛ مثل: حي، وقادر، وعالم، ومعتقد، ومريد، وكاره، ومدرك، وسميع، وبصير، وغني، وناظر، وظان، ومشتهي، ونافر[1].

* وذكر الطوسي بعد ذلك أن كل صفة من الصفات، لا بد لها من حكم، ذاتية نفسية كانت أو لمعنى. فحكم «**صفة النفس**» أن يماثل بها الموصوف ما يماثله، ويخالف ما يخالفه، ويضاد ما يضاده. وهي عنده مع القول بشيئية المعدوم ثابتة للموصوف في وجوده وعدمه على السواء.

وأما الصفات التي تجب بشرط وجود الموصوف، وتُسَمَّى عندهم «**مقتضى صفة النفس**»، فقد ذكر أن حكم التحيز صحة التنقل في الجهات، واحتمال الأعراض. وأن حكم ما له تعلق هو التعلق المخصوص الذي يحصل للاعتقاد، أو الظن، أو الإرادة والكراهة. وأن حكم الوجود هو ظهور مقتضى صفة النفس معه، أو صحة التأثر بالموصوف به والتأثير فيه على وجه.

وفي بيان أحكام صفات المعاني قال الشيخ الطوسي: «حكم الحي أن لا يستحيل أن يكون عالما قادرا. وحكم القادر صحة الفعل منه على بعض الوجوه. وحكم العالم صحة

---

[1] - انظر الطوسي: المقدمة ـ ص ٨٠، ٨١.

إحكام ما وصف بالقدرة عليه إما تحقيقا أو تقديرا. وحكم المريد هو صحة تأثير أحد الوجهين اللذين يجوز أن يقع عليهما الفعل تحقيقا أو تقديرا، وكذلك حكم كونه كارها»[1].

فأما السميع والبصير؛ فإنهما يرجعان ـ عند الطوسي ـ إلى كونه حيا لا آفة به .. قال: «حكم كونه حيا لا آفة به حكمها؛ فمعناهما أنه ممن يجب أن يسمع المسموعات، ويبصر المبصرات إذا وجدا. فأما السامع والمبصر فهو المدرك، وحكم كون المدرك مدركا هو حكم كونه حيا؛ لأنه كالجزء منه. وقيل: إن حكمه أن الغنى والحاجة يتعاقبان عليه؛ لأن الغني هو الذي أدرك ما لا يحتاج إليه. وقيل: إن حكمه على الواحد منا أن يحصل عنده العلم بالمدرك على طريق التفصيل.

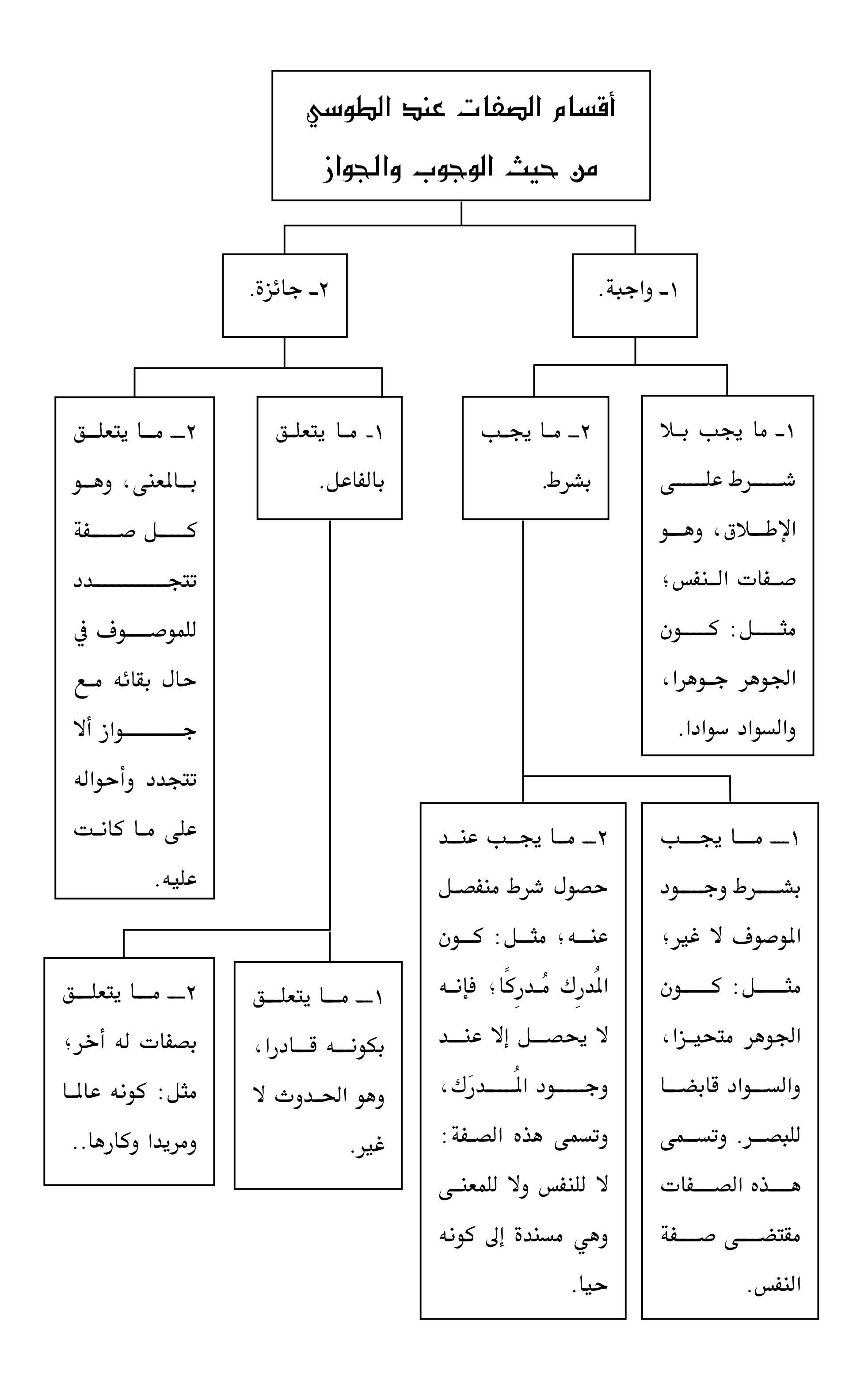
فأما الشامُّ والذائق؛ فمعناهما قرب جسم المشموم والمذوق إلى حاسة الشم والذوق، وليس معناهما أنه مدرك.

وأما الغني؛ فهو الحي الذي ليس بمحتاج، فهو راجع إلى النفي.

وأما حكم الشهوة؛ فهو أن يجعَلَ المُشْتَهَى لذة. وحكم النفار أن يجعله ألَمًا. وحكم الظن أن يقوى عند الظان كونُ المظنون على ما ظنه مع تجويزه أن يكون على خلافه. وحكم الناظر أن يؤثر في الاعتقاد الذي يتولد عن النظر فيجعله علما»[2].

[1] - الطوسي: المقدمة ـ ص ٨٢.

[2] - السابق ـ ص ٨٢، ٨٣.


أقسام الصفات عند الطوسي
من حيث الوجوب والجواز
١ـ واجبة.
٢ـ جائزة.
١ـ ما يجب بلا شرط على الإطلاق، وهو صفات النفس؛ مثل: كون الجوهر جوهرا، والسواد سوادا.
٢ـ ما يجب بشرط.
١ـ ما يتعلق بالفاعل.
٢ـ ما يتعلق بالمعنى، وهو كل صفة تتجدد للموصوف في حال بقائه مع جواز ألا تتجدد وأحواله على ما كانت عليه.
١ـ ما يجب بشرط وجود الموصوف لا غير؛ مثل: كون الجوهر متحيزا، والسواد قابضا للبصر. وتسمى هذه الصفات مقتضى صفة النفس.
٢ـ ما يجب عند حصول شرط منفصل عنه؛ مثل: كون المُدرِك مُدرِكًا؛ فإنه لا يحصل إلا عند وجود المُدرَك، وتسمى هذه الصفة: لا للنفس ولا للمعنى وهي مسندة إلى كونه حيا.
١ـ ما يتعلق بكونه قادرا، وهو الحدوث لا غير.
٢ـ ما يتعلق بصفات له أخر؛ مثل: كونه عالما ومريدا وكارها..

أقسام الصفات عند الطوسي من حيث تعلقها بالموصوف

١ـ ما يرجع إلى الآحاد كما يرجع إلى الجمل؛ مثل صفات النفس ككون الجوهر جوهرا، والسواد سوادا؛ فإنه يستحق هذه الصفات الآحاد كما تستحقها الجمل. ومثل الوجود؛ فإنه يوصف به كل جزء كما يوصف به الجمل.

٢ـ ما يرجع إلى الجمل فقط.

١ـ ما يرجع إلى الجمل لشيء يرجع إلى المواضعة؛ مثل: كون الكلام خبرا، أو أمرا، أو نهيا؛ فإن هذه الصفات ترجع إلى الجمل لشيء يرجع إلى المواضعة لا أنه يستحيل ذلك فيه.

٢ـ ما يرجع إلى الجمل لأن رجوعه إلى الآحاد مستحيل، وذلك ما لا يوصف به إلا الحي؛ مثل: حي، وقادر، وعالم، ومعتقد، ومريد، وكاره، ومدرك، وسميع، وبصير، وغني، وناظر، وظان، ومشتهٍ، ونافر.

* وفي كلام القوم عن أقسام الصفات الإلهية الثبوتية نجدهم يتكلمون عن نوعين من الصفات هما: **صفات الذات، وصفات الأفعال** .. قال الشيخ المفيد مفصلا كلام شيخه الصدوق في اعتقاداته: «صفات الله ـ تعالى ـ على ضربين: أحدهما منسوب إلى الذات فيقال: **صفات الذات**. وثانيهما منسوب إلى الأفعال فيقال: **صفات الأفعال**. والمعنى في قولنا: **صفات الذات:** أن الذات مستحقة لمعناها استحقاقا لازما لا لمعنى سواها. ومعنى **صفات الأفعال** هو: أنها تجب بوجود الفعل ولا تجب قبل وجوده. فصفات الذات لله ـ تعالى ـ هي الوصف له بأنه حي قادر عالم .. ألا ترى أنه لم يزل مستحقا لهذه الصفات ولا يزال، ووصفنا له ـ تعالى ـ بصفات الأفعال كقولنا: خالقٌ رازقٌ محيٍ مميتٌ مبدئٌ معيدٌ .. ألا ترى أنه قبل خلقه الخلق لا يصح وصفه بأنه خالق، وقبل إحيائه الأموات لا يقال: إنه مُحيٍ. وكذلك القول فيما عددناه. والفرق بين **صفات الأفعال وصفات الذات**: أن صفات الذات لا يصح لصاحبها الوصفُ بأضدادها ولا خُلُوُّه منها، وأوصاف الأفعال يصح الوصفُ لمستحقها بأضدادها وخروجُه عنها .. ألا ترى أنه لا يصح وصف الله ـ تعالى ـ بأنه يموت، ولا بأنه يَعجِز، ولا بأنه يجهل، ولا يصح الوصف له بالخروج عن كونه حيا عالما قادرا؛ ويصح الوصفُ بأنه غير خالقٍ اليومَ ولا رازقٍ لزيد، ولا محيٍ لميْتٍ بعَينِهِ، ولا مُبدئٍ لشيء في هذه الحال ولا مُعيدٍ له، ويصح الوصفُ له ـ جل وعز ـ بأنه يرزق ويمنع، ويحيي ويميت، ويبدئ ويعيد، ويوجد ويعدم»[1]. ولهذا قال تلميذه الشريف المرتضى في بيان مفهوم صفة الفعل: «فائدة تضاف إلى الذات (ولا يوصف) بها إلا عند حُدوثِ فعلٍ منه، أو نَفيِ فعلٍ عنه»[2].

إن الشيخ المفيد في هذا الكلام ـ كما سبق أن نقلنا عن تلميذيه أبي الفتح الكراجكي

---

[1] - المفيد: تصحيح الاعتقاد ـ ص ٤١.

[2] - المرتضى: رسائل ـ ٢/ ٢٧٥ وفيما أثبته تصرف يسير بتعديل بعض الضمائر لرفع التعقيد من العبارة.

وشيخ الطائفة الطوسي ـ لا يفرق بين «**الصفة**» و«**الوصف**»؛ فكلاهما قول يدل على معنى معقول بدليله في تصور وجود الموصوف فيما يستحقه لذاته من الصفات والأوصاف، وفي تصور نسبة أفعاله إليه، أو بيان آثاره في الوجود فيما يستحقه لفعله.

ويضيف الكراجكي ذكر وجهين آخرين من الفروق بين «**صفات الذات، وصفات الأفعال**» فوق ما ذكره المفيد: أحدهما: أن صفة الفعل داخلة في باب المضاف، أي أن الوصف بها يقتضي وجود غير الموصوف وجودا بالفعل، نحو قولنا: رب، ومالك، وفاعل، وجواد، ورزَّاق، وراحم، ومتكلم، وصادق. فذلك يقتضي عنده وجود مربوب ومملوك؛ لأنه لا يقال: قد ملك المعدوم. وهو يرى أن لا شبهة في أن إطلاق الفاعل لا يصح إلا إذا وجد المفعول؛ لأن القول بأن القديم لم يزل فاعلا يقتضي أنه لم يتقدم أفعاله؛ فيصير المفعول قديما .. قال: «وجميع صفات الأفعال جارية هذا المجرى لمن تأملها».

أما الصفات الذاتية؛ فإما أن تقتضي الإضافة إلى أمر غير موجود بالفعل، نحو قولنا: قادر، وعالم. فقادر يقتضي إضافته إلى مقدور، ولكن المقدور غير موجود بالفعل. والعالم لا يكون عالما إلا بمعلوم، وقد يصح أن يكون المعلوم معدوما غير موجود.

وإما أن لا تقتضي الإضافة أصلا، وهي «**الصفات النفسية**»، نحو قولنا: موجود، وقديم، وباق، وحي[1].

والثاني: أن كل ما يصح أن يوصف بالقدرة عليه وعلى ضده، فهو من صفات فعله؛ فيقال: يقدر أن يفعل، ويقدر أن يرحم، ويقدر أن يرزق، ويقدر أن يتكلم. ويقدر أن لا

---

[1] - يلاحظ أن الكراجكي فيما سبق أن نقلته عنه في بيان مفهوم الصفة ذكر الصفتين «**قادر، وعالم**» وعدهما من «**الصفات النفسية**»؛ لكن بمعنى أن ا ـ تعالى ـ لم يزل يستحق كل صفة منهما لنفسه لا لمعنى قام به، وعلى هذا الوجه تكون «**الصفات النفسية**» هي «**الصفات الذاتية**»؛ فالقوم لا يثبتون ـ تعالى ـ «**صفات معان**» مما يستحقه الموصوف لمعنى يقوم أو يوجد به زائدا على ذاته. وهو هنا يجعل «**الصفات الذاتية**» أعم من «**الصفات النفسية**».

يفعل، ويقدر أن لا يرحم، ويقدر أن لا يرزق، ويقدر أن لا يتكلم.

وكل ما استحال أن يوصف بالقدرة عليه وعلى ضده، فهو من صفات ذاته؛ فإنه يستحيل أن يقال: يقدر على أن يعلم، ويقدر على أن لا يعلم. ولا يقال: يقدر على أن يوجد، ويقدر على أن لا يوجد.

والوجه الثالث: هو ما ذكره الشيخ المفيد من أن كل صفة يدخلها التخصيص، فتثبتها له ـ تعالى ـ في حال وتنفيها عنه في حال؛ فهي صفة فعل. وكل صفة تصف الله ـ تعالى ـ بها، ولا يجوز أن يدخلها التخصيص فتثبتها له ـ تعالى ـ في حال وتنفيها عنه في حال؛ فهي «**صفة نفسية**» أي ذاتية. ومثل لها بقوله: موجود، وحي، وقادر، وعالم. ثم قال: «فإنه لا يجوز أن ينتفي عنه ولا يتخصص شيء من ذلك»[1].

* وقد مرَّ بنا من قريب بيان أقسام الصفات وأحكامها بشكل عام عند القوم؛ لكنهم لم يتجاوزوا ـ فيما لاحظت ـ ذِكْر قسمي «**صفات الذات، وصفات الأفعال**» في الحديث عن أقسام الصفات الثابتة لله ـ تعالى ـ قُبالَةَ الصفات التنزيهية الراجعة إلى ما يُنَزَّهُ عنه ويُنفَى من الصفات الدالة على حَدَثِ الخلق؛ فيما عدا أبا الفتح الكراجكي الذي قسَّم الصفاتِ الثابتَ إطلاقُها في حقِّ الله ـ تعالى ـ قسمين:

١ـ «**صفات الحقائق**»: وهي جميع ما يوصف به ويراد به معنى الوصف على الحقيقة. وصفات الحقائق قسمان: **الصفات الذاتية** وهي قولنا: موجود، وقديم، وباق، وحي، وقادر، وعالم[2]. **والصفات الفعلية** كقولنا: رب، ومالك، وفاعل، وجواد، ورزَّاق، وراحم، ومتكلم، وصادق، ونحو ذلك.

---

[1] - انظر الكراجكي: كنز الفوائد ـ ١/ ٧٧، ٧٨. ولاحظ عودته مرة ثانية إلى التوحيد بين «الصفات النفسية والصفات الذاتية».

[2] - وهو تارة يسمي هذا القسم «الصفات النفسية»، وتارة يخص بهذا الاسم الصفات التي لا تقتضي إضافة الذات إلى موجود آخر، كما سلفت الإشارة.

٢ــ «**صفات المجاز**»: وهي جميع ما يوصف به مجازا واتساعا، والمراد به غير حقيقة ذلك الوصف في نفسه، وهو كثير .. منه: مريد، وكاره، وغضبان، وراض، ومحب، ومبغض، وسميع، وبصير، وراء، ومدرك .. ويذكر مع هذا وصفه ـ تعالى ـ بأنه خالق؛ لأن حقيقة الخالق في لغة العرب هو المُقَدِّرُ للشيء قبل فعل المُـرَوَّى المُفَكَّرِ فيه .. قال: «وإذا كان هذا حقيقة الخالق؛ فاعلم أنَّ وصف الله ـ تعالى ـ به اتساع وتجوز، والمراد به: فاعل؛ لأنَّ اللَّهَ ـ تعالى ـ لا يصح أن يُقَدِّرَ برَوِيٍّ وتَفَكُّر»[1].

قال الكراجكي: «فهذه صفات لا تدل على وجوب صفة يتصف بها، وإنما نحن متبعون للسمع الوارد بها، ولم يرد السمع إلا على مجاز اللغة واتساعاتها. والمراد بكل صفة منها غير حقيقتها»[2].

ولقد جرت عادة القوم ـ على جهة العموم ـ بالكلام عن الصفات الذاتية الواجبة لله ـ تعالى ـ في أبواب التوحيد، والكلام عن الصفات الفعلية الجائزة في أبواب العدل، وإن ذكروا صفة فعلية في أبواب التوحيد فلوجه خاص يُبَيَّنُ في حينه.

* أما إثبات الصفات الإلهية؛ فله في الدرس الكلامي معنيان: أحدهما: تحقيق إطلاق الصفات في حق الله ـ تعالى ـ على الحقيقة، واعتقاد أنه المراد بالوصف بها؛ بغض النظر عن كون المعنى المعقول من ذلك الإطلاق في نفسه حقيقيا أو مجازيا، أو مما يستحقه الله ـ تعالى ـ لمعنى أو لنفسه. وقد ذكر هذا المعنى الشريف المرتضى حيث قال: «الإثبات هو الإخبار عن ثبوت الشيء، أو اعتقاد ثبوته»[3]. وهذا المعنى يقابله «**التعطيل أو النفي**

---

[1] - الكراجكي: كنز الفوائد ـ ١/ ٨٥، ٨٦.

[2] - انظر السابق ـ ص ٧٣، ٧٨: ٨٦. وراجع رسالته «**البيان عن جمل اعتقاد أهل الإيمان**» ضمن كنز الفوائد أيضا ـ ١/ ٢٤٠، ٢٤١.

[3] - المرتضى: الحدود والحقائق (رسائل المرتضى) ـ ٢/ ٢٦٢. وراجع الجرجاني: التعريفات ـ ص ٣؛ حيث ذكر أن الإثبات هو الحكم بثبوت شيء لآخر. وعليه فإثبات الصفات الإلهية يعني الحكم بثبوتها ـ تعالى ـ قبالة الحكم بنفيها. وقد أشـار أيضا إلى هذا المعنى عامر عبد ا فالح: معجم ألفاظ

المطلق» لوصف الله ـ تعالى ـ أو صفاته، على ما ذهب إليه الشيعة الإسماعيلية فقط، ولا أعرف أحدا من متكلمي الإسلام الشيعة وأهل السنة شارك الإسماعيلية في ذلك.

وأريد أن أؤكد هنا ما فصَّلتُه في بحث سابق، وهو أن القضية بين «**الصفاتية**» من الأشعرية والماتريدية ومَن وافقهم مِن أهل الحديث من جهة، وبين من سُمُّوا بـ «**النفاة أو المعطلة**» من المعتزلة والزيدية والاثنا عشرية ومن وافقهم من جهة أخرى، ليست في إثبات الصفات الإلهية ولا نفيها، وإنما في البحث عن علاقة الذات بالصفات ووجوه استحقاق الله ـ تعالى ـ لصفاته. والخلافُ في هذا هو الذي جَرَّهم إلى الخلاف الظاهر في تحديد مفهوم الصفة، مع أنهم جميعا مشتركون في وصف الله ـ تعالى ـ بما وصف به نفسه من صفات[1].

والمعنى الثاني للإثبات: يتناول البرهنة على ثبوت الصفات أو الاستدلال الكلامي على ثبوتها على وجه التفصيل. وهذا ما أشار إليه آية الله السيد محمد الحسين الميلاني؛ حيث قال: «الإثبات هو الاستدلال على ثبوت شيء ما؛ فمرحلة الإثبات بعد مرحلة الثبوت. أو بيان الدليل الموجب للتصديق بعد التصور»[2].

وهذا المعنى المتعلق ببيان كيفية البرهنة على ثبوت الصفات، هو ما سيشغلنا تفصيله في المبحث القادم ـ إن شاء الله تعالى.

العقيدة ـ ص ٢١. ط١، مكتبة العبيكان ـ الرياض، السعودية ١٤١٧هـ.

[1] - راجع بحثي: تطور مفهوم الوحدة الإلهية بين المتكلمين والصوفية ـ ص ٢١٦: ٢٢٨. ولقد ضمنتُ ما يتعلقُ بهذه القضية بحثا بعنوان «تأملات في مواقف المتكلمين من الصفات الإلهية والقدر» نشر على حلقتين في العددين التاسع (٢٠٠١م) والعاشر (٢٠٠٢م) من حولية الجامعة الإسلامية العالمية، بإسلام آباد ـ باكستان.

[2] - الميلاني: معجم الكلام (تعريف للمصطلحات الكلامية عند الإمامية الاثنا عشرية) ـ ص ١٧. ألفه بالنجف الأشرف ١٣٩٥هـ، ونشرته تابان بالجمهورية الإسلامية الإيرانية ١٤١٧هـ.

* وقد قرَّر الشيخ المفيد في كتابه «**أوائل المقالات**» أن المعتمد عنده أنه لا يجوز وصف الله ـ تعالى ـ ولا تسميته إلا بما أثبته ـ جل وعلا ـ لنفسه في كتابه، أو على لسان نبيه، أو حججه من خلفاء نبيه ـ صلى الله عليه وآله وسلم. ثم ذكر أن هذا «مذهب جماعة الإمامية، وكثير من الزيدية، والبغداديين من المعتزلة كافة، وجمهور المرجئة وأصحاب الحديث؛ إلا أنَّ هؤلاءِ الفِرَقَ يَجْعَلُونَ بَدَلَ الإمَامِ الحُجَّةِ في ذَلِكَ الإجْمَاعَ»[1].

وكلامُ الشيخ المفيد هنا عن إثبات **إطلاق** الصفات والأسماء الإلهية، وهذا شَيْءٌ غيرُ الكلامِ عن ثبوت المعنى المعقول من ذلك عند القوم؛ فالإجماع ـ إذا أهملنا الشيعة الإسماعيلية ـ منعقد على إطلاق الثابت بالكتاب والسنة، وإنما عُرِفَ الخلافُ الطويلُ الذَّيلِ بينَ المتكلمين في المعاني التي تتحصل من النصوص في توجيهها بين الحقيقة والمجاز؛ فالجميع ـ على سبيل المثال ـ يطلقون على الله ـ عز وجل ـ أنَّهُ مُريدٌ، وهذا الإطلاق ثابت بالكتاب والسنة وقول الحُجَّةِ المَعصُومِ عند القوم؛ لكن ما المعنى الذي يَثْبُتُ من إطلاق هذا الوصف على الله ـ تعالى ـ عند طوائف المتكلمين؟ وما الأصل المُستَدَلُّ به في تحديده وإثباته؟ وما الذي يُوَجِّهُ المتكلِّمَ إلى القول بأنَّ هذا الوصف حقيقي، وَيُوَجِّهُ مُعَارِضَهُ إلى القول بأنَّه أُطلِقَ على سبيل المجازِ والتَّوَسُّع؟

---

[1] - المفيد: أوائل المقالات ـ ص ٥٣، ٥٤. وأشار محققه إلى أن المثبت في إحدى المخطوطات «وهو مذهب جماعة من الإمامية»، وهذا الوجه الثاني هو المثبت في طبعة «واعظ جرندابي» ـ ص ٢٠. لكن الواعظ علق على كلام المفيد قائلا: «لا خلاف في جواز إطلاق الأسماء والصفات على الباري ـ تعالى ـ إذا ورد به إذن الشرع، وعدم جوازه في صورة ورود منع شرعي منه. ووقع الخلاف فيما لم يرد فيه رخصة أو منع وكان موصوفا بمعناه؛ فقال قائلون: بعدم افتقاره إلى التوقيف والإذن الشرعي إذا كان معناه حاصلا في حقه ـ تعالى ـ ولم يكن إطلاقه موهما لما يستحيل في حقه ـ تعالى. وقال آخرون باحتياجه إلى الإذن والتوقيف. وفصل آخرون بين الاسم والصفة؛ فمنعوا في الأول وأجازوا في الثاني. ومذهب الإمامية هو ما اختاره المصنف ـ قُدس سره ـ لتطابق الأخبار المأثورة من أهل البيت ـ عليهم السلام ـ عليه، وإذ ليس مأخذ الجواز والمنع في هذا الباب دليلا عقليا واجب الاتباع، أو لفظيا لغويا يتكلم في صحته وفساده؛ لا يبقى إلا الرجوع إلى التوقيف فيقتصر على موارد الإذن الشرعي كما اختاره المصنف ـ قدس سره».

* وفيما يتعلق بالموقف الاثنا عشري لا أحسب أن الجواب الكامل عن ذلك كله ورد في كلام الشيخ المفيد السابق. ولا بُدَّ في تمام الصورة من إضافة «**العقل**» وأصوله الفكرية والمذهبية التي تحول في أحيان كثيرة دون إثبات إرادة المعنى الحقيقي لما يطلق في النصوص من الصفات، مع ما يدركه المتكلِّمُ من دلالة اللُّغَةِ ومسالك العرب في التعبير عن المعاني. ولعل ظهور دور «**العقل**» في الاستدلال على تحديد المعنى الثابت من إطلاق الصفة أو الوصف وفي البرهنة عليه ـ وهو المنهج الكلامي الغالب فيما سنورده في بيان إثبات الاثنا عشرية ومتكلمي أهل السنة للصفات الإلهية ـ هو الذي يُفَسِّرُ تَعَدُّدَ وُجُوهِ الخلاف بين عُلماء الكلام في هذه القضية بوجه عام؛ حتى إننا لنجد الشريف المرتضى وشيخ الطائفة الطوسي والتقي أبا الصلاح الحلبي يقررون أن إثبات صفة لله ـ تعالى ـ دون أن يكون لذلك سند من النظر العقلي في دلالة أفعاله ـ تعالى ـ عليها مباشرة أو بواسطة، لا وجه له؛ بل يرون ذلك فاتحا لباب الجهالات؛ لأن الله ـ تعالى ـ إنما يعرف بأفعاله، وكذلك صفاته لا سبيل لإثباتها إلا من جهة دلالة الفعل عليها[1].

---

[1] - راجع المرتضى: شرح جمل العلم والعمل ـ ص ٦١، ٦٢. والطوسي: التمهيد ـ ص ٥٨. وله: الاقتصاد ـ ص ٣٧، ٣٨. والحلبي: تقريب المعارف ـ ص ٥١. وله: الكافي في الفقه ـ ص ٤٣، ٤٤.

٢. المقارنة بآراء أهل السنة:

لقد ذكرت فيما مضى من هذا المبحث عند الاثنا عشرية مفهوم الصفة، وأقسام الصفات وأحكامها، وعقبت ببيان المراد بإثبات الصفات في الدرس الكلامي.

* والكلام عن مفهوم الصفة يمثل نقطة خلاف ظاهرة بين «**الصفاتية**» من الأشعرية والماتريدية وجملة أئمة الفقهاء والمحدثين من أهل السنة من جهة، وبين المعتزلة ومن وافقهم من الشيعة من جهة أخرى. لكن في بسط كلام الجانب الأول من أهل السنة تفصيل سأورده بعد بيان كلام القاضي أبي بكر الباقلاني، الذي اهتم بتحديد مفهوم الصفة اهتماما بالغا في كتابه «**التمهيد**»[١]، الذي خصص الباب الثامن عشر منه لبيان معنى الصفة، ومعرفة ما إذا كانت هي الوصف أو معنى غيره ..

والقاضي الباقلاني يقدم مذهبه في صورة جواب عن ثلاثة أسئلة: «ما الصفة عندكم؟ وما الوصف؟ وهل هما واحد، أم لا؟». وفي جواب السؤال الأول يبين أن الصفة هي: «الشيء الذي يوجد بالموصوف، أو يكون له ويكسبه الوصف الذي هو النعت الذي يصدر عن الصفة. فإن كانت مما يُوجَدُ تارةً ويُعدَمُ أخرى؛ غيَّرت حكم الموصوف، وصيَّرته عند وجودها على حكم لم يكن عليه عند عدمها، وذلك كالسواد والبياض والإرادة والكراهة والعلم والجهل والقدرة والعجز، وما جرى مجرى ذلك مما يتغير به الموصوف إذا وجد به، ويكسبه حكما لم يكن عليه.

وإن كانت الصفة لازمة؛ كان حكمها أن تُكسِبَ من وُجِدَتْ به حكما يُخالف

---

[١] - يلاحظ أن الكلام عن مفهوم الصفة مما سقط من طبعة الأستاذين الدكتور الخضيري، والدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ـ رحمهما ا تعالى. وهذا السقط يمتد من الصفحة ٢١٢ إلى الصفحة ٣٧٩ من طبعة ريتشارد مكارثي، التي سيكون الاعتماد عليها فيما يلي.

حكم من ليست له تلك الصفة، وذلك نحو حياة الباري ــ سبحانه ـ وعلمه وقدرته وكلامه وإرادته، وما عدا ذلك من صفاته الثابتةِ الموجِبَةِ له مُفارَقَةَ مَنْ ليس على هذه الصفات، وإن لم يتغير القديم ــ سبحانه بوجودها به عن حالةٍ كان عليها؛ إذ كانت لم تزل موجودة، ولم يكن قط ـ سبحانه ـ موجودا وليس بذي حياة ولا علم ولا قدرة ولا سمع ولا بصر، ثم وجدت هذه الصفات بعد أن لم تكن له. ولا يجوز أيضا أن يوجد وقتا ما وليس له هذه الصفات؛ إذ كان العدم عليها مستحيلا. وإنما يتغير بوجود الصفات من لم تكن له من قبل، ومن جاز أن تفارقه الصفات، والله ـ سبحانه ـ يتعالى عن ذلك»[1].

وفي جواب السؤال الثاني قال الباقلاني: «وأما الوصف؛ فهو قول الواصف لله ـ تعالى ـ ولغيره بأنه عالم حي قادر منعم متفضل. وهذا الوصف الذي هو كلام مسموع أو عبارة عنه، غيرُ الصفة القائمة بالله ـ تعالى ـ التي لوجودها به يكون عالما وقادرا ومريدا. وكذلك قولنا: زيد حي عالم قادر. هو وصف لزيد، وخبر عن كونه على ما اقتضاه وجود الصفات به. وهو قول يمكن أن يدخله الصدق والكذب. وعلم زيد وقدرته هما صفتان له موجودتان بذاته، يصدر الوصف والاسم عنهما، ولا يمكن دخول الصدق والكذب فيهما»[2].

وبناء على هذا المفهوم يكون الكلام الذي يطلق بغرض الوصف من صفات الواصف دون الموصوف؛ من حيث كان كلاما له نافيا لسكوته عند وجوده، بخلاف من لا كلام له. ومن ثم تجد القاضي الباقلاني يفصل في حكمه بين الوصف الصادر من الله ـ تعالى ـ والوصف الصادر من الواحد منا؛ فيقول: «إن كان اللهُ الواصفَ لنفسه بأنه حي عالم قادر قديم أزلي؛ كان وصفه لنفسه معنى

---

[1] - الباقلاني: التمهيد ـ ص ٢١٣، ٢١٤.

[2] - السابق ـ ص ٢١٤، ٢١٥.

لا يقال: هو علمه وحياته وقدرته، ولا يقال: هو غير هذه الصفات؛ لقيام الدليل بما سنذكره في باب نفي خلق القرآن على قدم كلامه ــ سبحانه ــ، وأنه جار مجرى سائر صفات ذاته. وقد ثبت أن الصفات القديمة لا يجوز أن تكون متغايرة؛ من حيث لم تجز مفارقة شيء منها للآخر بزمان ولا مكان، ولا بأن يوجد منها شيء مع عدم الآخر، وكان هذا معنى الغيرين وحقيقة وصفهما بذلك؛ فثبت بهذه الجملة أن وصف القديم ـ سبحانه ـ لنفسه بصفات ذاته ليس بغيرٍ لصفاتِ الذات. وإن كان وصف الله ـ سبحانه ـ لنفسه وصفا بصفات أفعاله، نحو قوله ـ تعالى ـ: إني خالق ورازق وعادل ومحسن ومتفضل. وما جرى مجرى ذلك؛ كان وصفه لنفسه بهذه الصفات غير صفاته التي هي الخلق والرزق والعدل والإحسان والإنعام؛ لأن هذه الصفات هي أفعال الله ـ تعالى ــ، وهي محدثات»[1]. والقديم مغاير للحادث قولا واحدا.

قال الباقلاني: «وإن كان الواصف لنفسه مُحدَثا؛ فإن وصفه لنفسه أيضا هو قوله: إني حي قادر منعم متفضل عالم. وذلك القول الذي هو الوصف هو غير صفاته التي هي من أفعاله ومن غير فعله؛ لأن جميع صفات الإنسان محدثة، وكلامه الذي هو وصفه لنفسه بما وصفها به مُحدَثٌ، وكل مُحدَثين ليسا بجملة ولا داخلين تحت جملة فهما غيران ...؛ فوجب أن يكون وصف الإنسان غير سائر صفاته التي ليست بوصف، ووجب تفصيل ذلك في وصف القديم ـ سبحانه ـ وصفاته»[2].

وإن كان كل وصف صفة من حيث كان قولا وكلاما، ومكسبا للمتكلم المخبر به حكما؛ فلا يجب العكس بحيث يقال: كل صفة وصف. فالعلم والقدرة ليسا

---

[1] - الباقلاني: التمهيد ـ ص ٢١٥.

[2] - السابق ـ ص ٢١٦.

بوصفين لشيء، ولا خبرين عن معنى من المعاني، وإن كانا صفتين للعالم والقادر .. قال الباقلاني: «فكل وصف صفة وليس كل صفة وصفا. وهذا جملة القول في الإخبار عن حقيقة الوصف والصفة. وقد زعمت المعتزلة القدرية، وكل من اغتر بشبههم من أهل الأهواء المضلة، أن الصفة ليست بمعنى أكثر من الوصف الذي هو قول القائل، وإخبار المخبر عمن أخبر عنه بأنه عالم قادر»[1].

وستجد أن الباقلاني يذكر في حكايته بعد ذلك سلسلة من الإلزامات المبنية على اتحاد إطلاق الصفة والوصف عند المعتزلة، ويوردها جميعا من باب أنَّ لازم المذهب مذهب؛ فهو لا يلبث أن يقر بأن متكلمي المعتزلة مخافة أن يتخطفهم الناس لا يصرحون بهذه الإلزامات التي يخالف ملتزمها ما أجمعت عليه الأمة؛ فتراه يتابع القول: «وتفخموا القول بأن الله - تعالى - كان في أزله بلا صفة ولا اسم من أسمائه وصفاته العليا. قالوا: لأنه لا يجوز أن يكون في القدم واصفا لنفسه. لاعتقادهم خلق كلامه، ولا يجوز أن يكون معه في القدم واصف له مخبر عما هو عليه؛ فوجب أنه لا صفة لله - سبحانه - قبل أن يخلق خلقه، وأن الخلق هم الذين يجعلون لله الأسماء والصفات؛ لأنهم هم الخالقون لأقوالهم التي هي صفات الله سبحانه وأسماؤه، ولأنهم أيضا يزعمون أن الاسم هو التسمية، وهو قول المُسَمِّي لله - تعالى -، وأن الله - سبحانه - كان قبل خلق كل من كلمه وأمره ونهاه بلا اسم ولا صفة، فلما أوجد العباد خلقوا له الأسماء والصفات - تعالى عن ذلك.

وهذا القول خروج عما عليه كافة الأمة قبل خلق المعتزلة ووجودهم، ومع أنهم أيضا عند تضييق الكلام عليهم وتحصيله يُرَهِّبُون أتباعَهم ومخالفيهم من الإخبار عن حقيقة قولهم هذا، ولا يطلقون أن الله - تعالى - كان قبل خلق عباده

---

[1] - الباقلاني: التمهيد - ص ٢١٦، ٢١٧.

بــلا اســم ولا صــفة، وأنَّ العبــادَ هــم الــذين خلقــوا لله تعــالى الأسمــاء والصــفات، ويخــافون تَخَطُّــفَ النــاسِ لهــم وبَسْــطَ أيــديهم علــيهم؛ علمًــا مــنهم بأنــه مخالفــة للإجماع»[1].

ولقـد فـرغ البـاقلاني هكـذا مـن الإجابـة عـن الأسـئلة الثلاثـة، وأبـان عـن حقيقـة مذهبه فيها؛ فما الـدليل علـى صـحة هـذا المـذهب الـذي اختـاره، وقـال بـه في الفصـل بـين الوصـف والصـفة؟ يقـول البـاقلاني في الجـواب: «فأمـا مـا يـدل علـى ذلـك مـن جهة اللغة؛ فهـو أن أهـل اللغـة قـد قـالوا إن الصـفة الـتي هـي النعـت علـى ضـروب: فمنهـا خلقـة لازمـة، كقولـك: أسـود وأبـيض وطويـل وقصـير وعاقـل وظريـف، ومـا جرى مجرى ذلـك. ومنهـا حرفـة وصـناعة، كقولـك: كاتـب وبـان وحـدَّاد وبـزَّاز، ومـا جرى مجـرى ذلـك. ومنهـا صـفة بالـدين، كقولـك: مـؤمن وكـافر، ونحـو ذلـك. ومنهـا صـفة هــي نســب، كقولــك: عربــي وعجمــي وقرشــي وهــاشمي، ومــا جــرى مجــرى ذلك»[2].

وهذا كلام أهـل اللغـة كمـا قـال البـاقلاني، بـلا خـلاف بينـه وبـين خصـومه الـذين يستشــهدون بــه كمــا يستشــهد بــه البــاقلاني ســواء بســواء، وظــاهره أقــرب إلى قــولهم منه إلى قـول البـاقلاني الـذي يتـابع الكـلام عـن أهـل اللغـة قـائلا: «ولا خـلاف بيـنهم في أن النعــوت هــي الصــفات التابعــة للأسمــاء، وإذا كــان ذلــك كــذلك، وكــانوا قــد وقفونــا علــى أن الصــفة تكــون دينــا، وتكــون نســبا، وتكــون خلقــة لازمــة، وتكــون حرفـة وصـناعة؛ وجـب أن تكـون الصـفات عنـدهم هـي هـذه المعـاني، والأفعـال الـتي اشـتقت هـذه الأسمـاء منهـا؛ لأن قولنـا في زيـد: إنـه أسـود وأبـيض. لـيس بخلقـة لـه لا لازمــة ولا غــير لازمــة. وكــذلك قولنــا: بــزَّاز ونجَّــار. لــيس بحرفــة ولا صــناعة.

---

[1] - الباقلاني: التمهيد ـ ص ٢١٧.

[2] - السابق ـ ص ٢١٨.

وكذلك قولنا: قرشي وهاشمي. ليس بنسب للموصوف.

وأهل اللغة قد وقفونا على أن النعوت والصفات هي الخِلَقُ والحِرَفُ والأديان والأنساب؛ **فوجب أن يكون القول ليس بصفة لمن هو وصف له، وإنما سمي صفة مجازا وعلى معنى أنه وصف له وإخبار عن الصفة التي اشتق الاسم منها، ويُسَمَّى بذلك أيضا حقيقة على معنى أنه صفة للمتكلم المخبر به**. فأما أن يكون صفة للظريف والأسود والطويل والقصير، يكون بها الظريف ظريفا والطويل طويلا؛ فمحال على ما بينا من قبل»[1].

وهذا لا يعدو أن يكون توجيها لكلام أهل اللغة بما اتخذه الباقلاني مذهبا لنفسه، ومثل هذا الحمل أو التوجيه أو الاستنباط الذي لا تقوم عليه دلالة قاطعة تمنع معارضة غيره له؛ لا يصلح في الاحتجاج وإلزام الآخرين؛ فما الذي يمنع المعتزلي أو الاثنا عشري من أن يقول: إن الصفة عندنا، وفي لسان أهل اللغة والعارفين بها، إنما هي القول: أسود، وأبيض، وعالم، وقادر. وهذا صفة ووصف لمن قيل في حقه بلا فاصل بين الصفة والوصف. وليس المراد بذلك أن القاف والألف والدال والراء من قادر هي الصفة، وإنما المراد من ذلك أن الموصوف يصح منه الفعل على ما يقوله أهل اللغة في معنى القادر، ويكون هذا الإطلاق صحيحا إذا دل الدليل على كون الموصوف كذلك، ويكون فاسدا باطلا إذا دل الدليل على خلافه؟.

والقاضي الباقلاني يتابع قائلا: «ومما يدل على ذلك أيضا ويبينه، إجماعُ أهل اللغة كافة على أن القائل إذا قال: لفلان علم بالكتابة والصناعة، وله علم بالفقه والهندسة، وله عقل حسن، وخلق قبيح. فقد وصفه بالعلم والمعرفة وحسن الخلق وقبحه؛ لأن قائلا لو قال لسامع هذا الكلام من أهل اللغة: بماذا وصف

---

[1] - الباقلاني: التمهيد ـ ص ٢١٨، ٢١٩.

زيـد عمـرا؟ وبـأي شـيء نعتـه؟ لقـالوا بـأجمعهم: وصـفه بـالعلم والمعرفـة والطـول والقصـر وحسـن الخلـق وقبحـه. فلـو لم تكـن هـذه المعـاني الموجـودة بالإنسـان صـفاتٍ لـه؛ لم يجـز أن يكـون موصـوفا بهـا؛ لأنـه لا يكـون موصـوفا بمـا لـيس بصـفة. وفي قـولهم وصـفه بـالعلم دليـل علـى أن القـول لـيس بصـفة في الحقيقـة لمـن أخـبر عـن صفته؛ لأنه ليس هو علما يكون العالم به عالما»[1].

وهـذا تحَكُّمٌ ظـاهرٌ لا مريـة فيـه، ولغـير البـاقلاني أن يقـول: لـو أن زيـدا قـال في عمـرو: إنـه عـالم بالكتابـة، وعـالم بالفقـه والهندسـة، وطويـل، وحسـن العقـل والخلـق. وقيـل: بمـاذا وصـف زيـد عمـرا. لقـال مـن سمعـه مـن أهـل اللغـة: وصـفه بإحكام الكتابـة، وإتقـان الفقـه والهندسـة، أو بأنـه عـالم بـذلك، وطويـل حسـن العقـل والخلق.

والبـاقلاني يقـول بعـد ذلـك: «وممـا يـدل علـى ذلـك أيضـا، إجمـاع الأمـة قاطبـة علـى أن العـدل والإحسـان مـن صـفات الله ـ تعـالى ــ، وأن مـن قـال: إن العـدل والإحسـان ليسـا مـن صـفات الله. فقـد فـارق مـا عليـه المسـلمون. وهـذا الإجمـاع أيضـا يبطـل قـولهم: إن الصـفة ليسـت بمعنـى أكثـر مـن الوصـف. لأن العـدل والإحسـان الذي يفعله الله ـ تعالى ـ ليس بقول ولا وصف لواصف»[2].

وهـذه الدلالـة الحجـة فيهـا علـى البـاقلاني لا معـه؛ فهـو المـتكلم الأشـعري الـذي يقـول بـأن الصـفة هـي المعنـى الـذي يقـوم بالموصـوف، وهـو المـتكلم الأشـعري الـذي يعتقـد أن الأفعـال محدثـة مسـتقلة عـن ذات الله ــ تعـالى ـ؛ فـلا يكـون العـدل والإحسـان صـفة إلا علـى المعنـى الـذي يقـال في الصـفات الفعليـة. والأشـعرية والمعتزلـة والزيديـة والاثنـا عشـرية في ذلـك سـواء، وهـم جميعـا يقولـون بأنـه ــ عـز وجـل ــ

---

[1] - الباقلاني: التمهيد ـ ص ٢١٨، ٢١٩.

[2] - السابق ـ ص ٢١٩.

يستحق الوصف بأنه خالق، ورازق، ومنعم، وعدل، ومحسن، لفعله لا لذاته ولا لمعنى يقوم به؛ على خلاف الماتريدية وأئمة الفقهاء والمحدثين الذين فصلوا بين الفعل والمفعول، وقالوا بأن الله لم تحصل له بوجود المخلوق صفة لم تكن له فيما لم يزل؛ فهو لم يزل خالقا وإن لم يكن ثمة مخلوق، كما أنه لم يزل مريدا وإن لم يكن ثمة مراد، وقادرا وإن لم يكن ثمة مقدور ...

وقال القاضي الباقلاني: «ومما يدل على ذلك أيضا، إجماع الأمة على أن لله ـ تعالى ـ أسماءً وصفاتٍ قبل أن يخلق خلقه، ولو كانت أسماءُ الله وصفاتُه هي أقوالَ عباده وتسميتَهم وأوصافَهم له؛ لكان الله ـ تعالى ـ قبل خلقه لعباده وخلق كلامهم غيرَ مُسَمًّى ولا موصوفٍ ولا ذي اسمٍ. وفي منع الأمة لذلك دليل على أن الوصف والتسمية غير الاسم والصفة التي يكون الموصوف المسمى بها مسمى موصوفا»[1].

وهذا الكلام مبني على أن الصفة عند المعتزلة هي القول المجرد، بدون اعتبار ما يشير إليه من المعنى المعقول، أو الخصوصية التي يدل الدليل على اختصاصها بالذات الإلهية. وقد ظهر لنا أن هذا تمسك شكلي بظاهر تعريف الصفة عند المعتزلة ومن وافقهم من الاثنا عشرية وغيرهم، وأنا أقطع بما بين يدي من كلام المعتزلة والاثنا عشرية في معاني الصفات وأقسامها، وفي إثبات الصفات الإلهية مما سأورده في المبحث القادم ـ بإذن الله تعالى .. أقطع على أنهم لم يكونوا قائلين بأن الله ـ تعالى ـ لا يصح منه الفعل إلى أن خلق من يصفه بأنه قادر. ولم يكونوا قائلين بأن الله ـ تعالى ـ لا يصح منه الفعل المحكم إلى أن خلق من يصفه بأنه عالم. ولم يكونوا قائلين بأن الله ـ تعالى ـ لا يصح أن يكون عالما قادرا إلى أن خلق من يصفه بأنه حي. فهذه هي معاني الصفات عندهم، والصفة قول يشير

---

[1] - الباقلاني: التمهيد ـ ص ٢١٩، ٢٢٠.

إلى معنى، ولا يلزم من عدم القول والقائل أيضا عدم المعنى.

والباقلاني يوازي بين الوصف والتسمية من حيث هما عنده قول، وبين الصفة والاسم من حيث هما عنده المرادان بذلك القول. وهذا تحَكُّمٌ آخر يفرض فيه رؤيته على خصمه الذي يرى أن الوصف والصفة قول يطلق على الموصوف، ويرى أن التسمية والاسم قول يطلق على المُسَمَّى، ومن ثم قال: الصفة غير الموصوف، والاسم غير المُسَمَّى، على ما سيأتي تفصيله بموضعه.

وما أحب أن أتتبع كلام القاضي؛ فأُتَّهَمَ بالجرأة على العلماء وانتقاص مكانتهم، وكلام القاضي بعد ذلك فيما استدل به على مذهبه، أو عارض به كلام المعتزلة فيما يقولون به من اتحاد الصفة والوصف، قريب من هذا في توجيه كلام أهل اللغة، وفي إلزام المعتزلة ما لم يلتزموه مما بناه على أن الصفة عندهم قول مجرد[1].

* ولقد كان القاضي الباقلاني أول أشعري ـ فيما يبدو لي ـ قال بهذا المذهب وفق ما تفيده المصادر الأشعرية المتاحة لنا الآن، ثم انتشر من بعده بين الأشعرية وغيرهم[2]؛ بل هو فيما فصلت ذكره من كلامه على خلاف قول الإمام أبي الحسن الأشعري الذي لم يفصل بين الوصف والصفة، على ما حكاه عنه البغدادي في كتاب «**أصول الدين**»؛ حيث قال: «وقال أبو الحسن الأشعري: إن الوصف والصفة بمعنى واحد، وكل معنى لا يقوم بنفسه فهو صفة لما قام به ووصف له»[3].

---

[1] - راجع الباقلاني: التمهيد ـ ص ٢٢٠: ٢٢٤.

[2] - ولا أعني بذلك أن القاضي الباقلاني هو السابق مطلقا لوضع هذا الفصل بين دلالة الصفة ودلالة الوصف؛ فقد سبق إلى حكاية هذا الفصل وتقريره من أئمة المحدثين الإمام محمد بن إسماعيل البخاري في كتابه «**خلق أفعال العباد**» ـ ص ١٨٤، ١٨٧.

[3] - البغدادي: أصول الدين ـ ص ١٢٨.

وهـذا المعنـى الـذي قـال بـه الإمـام الأشـعري هـو المقابـل التـام لظـاهر قـول المعتزلـة والاثنـا عشـرية الـذين وحـدوا بـين الوصـف والصـفة أيضـا، وأطلقوهمـا علـى القـول المعـبر عـن الوجـوه الـتي تكـون عليهـا الـذات، ممـا يدركـه العقـل بدلالـة الأفعـال. والإمـام الأشـعري وحَّـد بـين الصـفة والوصـف وأطلقهمـا علـى المعـاني أو الأعـراض القائمة بذوات الخلق، وهذا خلاف القول الذي قرره القاضي الباقلاني بلا شك.

* وإنـي لأحسـب أن الحـافظ أبـا بكـر البيهقـي قـد أخـذ بمـذهب الأشـعري حينمـا قال: «فلله عـز اسمـه أسمـاء وصـفات، وأسمـاؤه صـفاته، وصـفاته أوصـافه. وهـي علـى قسـمين: أحـدهما: صـفات ذات. والآخـر: صـفات فعـل»[1]. والمقصـود بـذلك مـا تشـير إليـه الأسمـاء والصـفات والأوصـاف ممـا تكـون عليـه الـذات العليـة مـن المعـاني الـتي تختص بهـا وتفسـر مـا يصـدر عنهـا مـن الآثـار المختلفـة، وحقيقـة الخـلاف بعـد ذلـك ليسـت في آثـار هـذه المعـاني؛ فمـا يقولـه الصـفاتية في متعلـق القـدرة يقولـه المعتزلـة والاثنا عشرية في متعلق القـادر الـذي هـو غـير متعلـق العـالم، وهمـا غـير متعلـق المريـد. إنما الخلاف في تحديد علاقة هذه المعاني أو الوجوه بالذات الإلهية الواحدة ..

* وقد اقترب أبـو حامـد الغزالـي ـ رحمـة الله عليـه ـ كـثيرا مـن هـذا المعنـى الـذي أسـعى في تقريـره؛ لـولا خوضـه في العلاقـة بـين ذات الله ـ تعـالى ـ وصـفاته. وذلـك عنـدما تكلـم عـن أن القـائلين بـأن الله ـ تعـالى ـ عـالم إنمـا سـاعدوا علـى أن لـه علمـا، وأشـار إلى أن الفصـل بـين القـولين إنمـا وقـع بسـبب التعلـق في بنـاء المعنـى في الـذهن على الاشـتقاق واخـتلاف اللفـظ في الظـاهر؛ علـى حـين أن المعنـى واحـد والعبـارة عنـه مختلفـة بالتطويـل والإيجـاز .. قـال: «فـإن المفهـوم مـن قولنـا عـالم، هـو مـن لـه علـم واحـد؛ فـإن العاقـل يعقـل ذاتـا، ويعقلـها علـى حالـة وصـفة بعـد ذلـك، فيكـون قـد عقل صـفة وموصـوفا، والصـفة علـم مـثلا، ولـه عبارتـان: **إحـداهما**: طويلـة، وهـي أن

[1] - البيهقي: الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث ـ ص ٧٠.

نقـول: هــذه الـذات قـد قـام بهـا علـم. **والأخــرى**: وجيــزة أوجــزت بالتصــريف والاشـتقاق، وهــي: إن الـذات عالمـة. كمـا نشـاهد الإنسـان شخصـا، ونشـاهد نعـلا، ونشـاهد دخـول رجلـه في النعـل؛ فلـه عبـارة طويلـة، وهـو أن نقـول: هـذا الشـخص رجلـه داخلـة في نعلـه. أو أن نقـول: هـو منتعـل. ولا معنـى لكونـه منـتعلا إلا أنـه ذو نعل.

ومـا يظـن مـن أن قيـام العلـم بالـذات يوجـب للـذات حالـة تسـمى عاليـة، هَـوَسٌ محـض؛ بـل العلـم هـي الحالـة، فـلا معنـى لكونـه عالمـا إلا كـون الـذات علـى صـفة وحال، وتلك الصفة الحـال هـي العلـم فقـط؛ ولكـن مـن يأخـذ المعـاني مـن الألفـاظ فـلا بُدَّ أن يغلط، فـإذا تكـررت الألفـاظ بالاشـتقاقات؛ فاشـتقاق صـفة العـالم مـن لفـظ العلـم أورث هـذا الغلـط؛ فـلا ينبغـي أن يغـتر بـه. وبهـذا يبطـل جميـع مـا قيـل وطُـوِّلَ مـن العلة والمعلول، وبطلان ذلـك جلـي بـأول العقـل لمـن لم يتكـرر علـى سمعـه ترديـد تلـك الألفاظ، ومن علق ذلك بفهمه؛ فلا يمكن نزعه منه إلا بكلام طويل ...»[1].

* وإنــني لم أجــد في معــاجم العربيــة الأولى فصــلا بــين الصــفة والوصــف في الدلالـة، وهمـا معـا مصـدر الفعـل وصـف. والدلالـة منحصـرة في إبانـة الهيئـة، وإظهـار الحال للشيء المراد وصـفه. تجـد ذلـك عنـد الخليـل بـن أحمـد الفراهيـدي (تــ١٧٥هــ) في «**العـين**»[2]، وعنـد ابـن دريـد أبـي بكـر محمـد بـن الحسـن الأزدي (تــ٣٢١هــ) في

---

[1] - الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ـ ص ٦٦، ٦٧. وهذا الرأي من الآراء التي كنت أحسب أنها من بنيات أفكار أبي حامد الغزالي، ثم اتضح لي أنها في الأصل لشيخه إمام الحرمين الجويني بعد مطالعة كتابه «**البرهان في أصول الفقه**»، وقد مر بنا في «**مقدمات النظر ودقيق الكلام**» نقد الجويني لدلالة قياس الغائب على الشاهد بجامع العلة في إثبات العلم للعالم، بأنه ليس في هذا علة ولا معلول أصلا؛ لأن كون العالم عالما هو العلم بعينه.

[2] - راجع الخليل: العين ـ مادة (و ص ف) ٧/ ١٦٢.

«**جمهــرة اللغــة**»[1]، وعنـد أبـي منصـور محمـد بـن أحمـد الأزهـري (تـ٣٧٠هــ) في «**تهـذيب اللغـة**»[2]. ثـم جـاء التمييـز بـين الصـفة والوصـف علـى مـا ذكـره البـاقلاني عنـد الجـوهري إسماعيـل بـن حمـاد (تـ٣٩٣هـ) في «**الصحاح**»[3]، وعنـد أبـي الحسـين أحمـد بـن فـارس (تـ٣٩٥هـ) في «**مقـاييس اللغـة**»[4]. وهـذا يعـني أن هـذا التمييـز المتأخر كان خاضعا لرأي مذهبي لا لنقل اللغة المجرد.

* وأود أن أقــرر أنــني إذ لم أرتــض مــذهب البــاقلاني في حــد الصــفة والفصــل بينهـا وبـين الوصـف، وفي اتهـام المعتزلـة ومـن وافقهـم بـأنهم نفـوا صـفات البـاري ـ جـل وعـلا ـ؛ فهـذا لا يعـني أنـني أرتضـي مـذهب المعتزلـة والاثنـا عشـرية ومـن وافقهـم في هـذه المسـألة. فقـد راجعـت مـا تيسـر لـي مـن كتـب أئمـة المحـدثين ونصوصـهم المنقولـة في كتـب المتـأخرين فمـا وجـدتهم ـ في معظمهـم ـ يقتصـرون في إطـلاق لفـظ الصـفات علـى صـيغ الوصـف الصـرفية الـتي التزمهـا المعتزلـة، ولا علـى صـيغة المصـدر الدالـة علـى المعنـى القـائم بالموصـوف عنـد الأشـعرية، وإنمـا كـانوا يطلقـون ذلـك كلـه إذا ورد في الكتـاب والسـنة الصـحيحة، ويسـمونه صـفة لله ـ تعـالى. وعلـى هـذا يكـون القائـل: لله ـ تعـالى ـ علـم، وقـدرة، وإرادة. واصـفا لله بصـفاته. ويكـون القائـل: الله ـ تعـالى ـ عـالم قـادر مريـد. واصـفا لله بصـفاته أيضـا. فالقول صفة يتوصـل بـه إلى البيـان، والمعنـى الـذي يشـير إليـه صـفة يقـع بهـا البيـان. والفريقـان عنـدي صـفاتية لـيس بينهمـا مَـن نَفَـى كـون الله ـ تعـالى ـ موصـوفا بصـفاته علـى الحقيقـة، ولـيس منهمـا نـاف ولا معطـل للـذات الإلهيـة عـن قبـول الصـفات

---

[1] - راجع ابن دريد: جمهرة اللغة ـ مادة (و ص ف) ٣/ ٨٣.

[2] - راجع الأزهري: تهذيب اللغة ـ مادة (و ص ف) ١٢/ ٢٤٨.

[3] - راجع الجوهري: الصحاح ـ مادة (و ص ف).

[4] - راجع ابن فارس: مقاييس اللغة ـ مادة (و ص ف) ٦/ ١١٥.

علـى نحـو مـا نجـده عنـد الملاحـدة الإسماعيليـة. وإنمـا الخـلاف بـين الفـريقين في بيـان علاقـة المعنـى الـذي يشـير لـه قـول المخـبر عـن صـفات الله بالـذات الإلهيـة[1]، وهذا موضوع سيرد تفصيله في مبحث خاص.

* والخـلاف في علاقـة الصـفات بالـذات لم يقـف تـأثيره علـى تعريـف مفهـوم الصـفة، وإنمـا امتـد أيضـا إلى تقسـيم الصـفات؛ فقـد كانـت قسـمة الصـفات الإلهيـة الثبوتيـة عنـد الاثنـا عشـرية لا تتجـاوز الذاتيـة الواجبـة والفعليـة الجـائزة؛ لكنهـا عنـد مـن خـاض في بحـث تلـك العلاقـة مـن أهـل السـنة تزيـد علـى ذلـك. والـذين لم يتكلمـوا فيهـا وقـالوا: نثبـت مـا أثبتـه الله ــ تعـالى ــ لنفسـه في الكتـاب والسـنة، وننفـي مـا نفـاه الله ــ تعـالى ــ عـن نفسـه، ونسـكت عمـا سـكت فـلا نخـوض فيـه بإثبات ولا نفي، علـى مـا صـرح بـه الإمـام عبـد العزيـز بـن مسـلم بـن ميمـون الكنـاني (تــ٢٤٠هــ) صـاحب الإمـام الشـافعي في كتابـه «**الحيـدة**» الـذي حكـى فيـه تفاصـيل مناظرته لبشر المريسي في مجلس المأمون بن هارون الرشيد الخليفة العباسي[2].

وهـؤلاء أجـروا الكـلام في صـفات الله ـ تعـالى ـ في طريـق إثباتهـا وفي عـدم تقسـيمها بـلا اخـتلاف؛ فـأول اسـتدلالهم ـ كمـا تقـدم ـ إثبـات النبـوة، ثـم التلقـي عـن الـنبي. ومـا أخـبر بـه الـنبي مـن صـفات الله جـار علـى نسـق واحـد لا فصـل فيـه بـين صـفة ذاتيـة نفسـية أو مسـتحقة لمعنـى، ولا صـفة فعليـة، ولا صـفة خبريـة؛ إذ لا طريـق للإثبـات ولا للنفـي عنـدهم إلا الخـبر الثابـت في الكتـاب والسـنة، ولا خـوض لهـم في بحث علاقة مـا يثبتونـه مـن صـفات الله ـ تعـالى ـ بذاتـه. وحينمـا سـأل بشـرٌ المريسـي الإمام عبـد العزيـز الكنـاني عـن علـم الله ـ تعـالى ـ أهـو الله أم غـيره؟ أجابـه بشـر بـأن

---

[1] - راجع تفصيل هذا الكلام في هذه المسألة، وذكر النصوص التي تدعم هذا الرأي في بحثي: تطور مفهوم الوحدة الإلهية ـ ص ٢١٦: ٢٢٨.

[2] - راجع عبد العزيز الكناني: الحيدة ـ ص ٥٦، ٥٨. تحقيق الدكتور جميل صليبا. من مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق ـ سوريا ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م.

ذلـك لا أصـل لـه في الكتـاب ولا في السـنة، ومـا كـان كـذلك فالواجـب الكـف عنـه حتـى لا يقـول العبـاد في ربهـم بمـا لا يعلمـون[1]. وإذا كـان هـذا كـذلك فـلا طريـق إلى ثبـوت القـول بـأن صـفات الله هـي الله، ولا طريـق إلى القـول بـأن صـفات الله غـيره، ومـذهب الكنـاني ومـن لم يخـض فيمـا خـاض فيـه الأشـعرية والماتريديـة مـن أئمـة الفقهـاء والمحـدثين أنـه لا يقـال: إن صـفات الله هـي الله. ولا يقـال: إنهـا غـيره. أي أنهم يتوقفون عن الخوض في هذا بإثبات ولا نفي.

أمـا الـذين خاضـوا في بحـث هـذه العلاقـة؛ فقـد جعلـوا للصـفات الإلهيـة الثبوتيـة أقسـاما: منهـا الصـفات النفسـية الـتي ترجـع إلى الـذات بـلا زيـادة معنـى؛ كـالوجود والقـدم والبقـاء وقيـام الله ـ تعـالى ـ بنفسـه، ومخالفتـه للحـوادث. هـذا مـا ذكـره الجـويني[2]، وسـيأتي بيـان اخـتلاف الأشـعرية في كـون هـذه الصـفات جميعـا نفسـية أو لا في موضعه.

ومنهـا صـفات المعـاني الـتي يرجـع الاتصـاف بهـا إلى قيـام معـان بالـذات ليسـت هي الذات وليست غيرها.

* وهي فيما اسـتقر عليـه مـذهب الأشـعرية سـبع معـان بَـيَّنَ عبـد القـاهر البغـدادي المـنهج في إثباتهـا والاقتصـار عليهـا دون غيرهـا؛ حيـث قـال: «قـال أصـحابنا: لا نثبت لله ـ عـز وجـل ـ مـن الصـفات القائمـة بذاتـه إلا مـا دل عليـه فعلـه، أو كـان في رفعه إثبات نقص، أو ما كان شرطا في صفة له»[3].

وإنـي لأرى أن هـذا المـنهج لا يختلـف كـثيرا عمـا ذهـب إليـه المرتضـى والطوسـي وسـائر متكلمـي الاثنـا عشـرية بعـد ذلـك؛ فهـم أيضـا يـأبون أن يثبتـوا لله ـ تعـالى ـ

---

[1] - راجع في ذلك بحثي: تطور مفهوم الوحدة الإلهية ـ ص ٢١٩: ٢٢١.

[2] - راجع الجويني: الإرشاد ـ ص ٣٠: ٣٥

[3] - البغدادي: أصول الدين ـ ص ٧٨.

صفة لا يدل عليها الفعل مباشرة، أو بواسطة، أو أكثر. والذي يدل عليه الفعل مباشرة كونه قادرا وعالما ومريدا. والذي يدل عليه بواسطة كونه حيا وموجودا؛ لأن القادر العالم المريد لا يكون إلا موجودا حيا. والذي يدل عليه بواسطتين كونه سميعا بصيرا مدركا؛ لرجوع ذلك عندهم إلى كونه حيا بلا آفة. وكذلك كونه قديما وباقيا يرجع إلى تمام الوجود.

والفعل يدل عند الأشعرية على القدرة، والعلم، والإرادة. والحياة شرط في ثبوت هذه الصفات. والسمع والبصر والكلام يلزم من رفعها الاتصاف بأضدادها من صفات النقص التي تنزه الله ـ تعالى ـ عنها؛ لكن الاختلاف الرئيس الظاهر بعد ثبوت معاني هذه الصفات بدلالة العقل، إنما هو في طريق إطلاق الألفاظ الدالة على هذه المعاني؛ فالمعتزلة البصرية والاثنا عشرية المتأثرون بهم يأخذون الإطلاق من اللغة وما يجوز فيها بحسب التواضع بين المتخاطبين بها، والأشعرية يشترطون في هذا الإطلاق إذن الشرع؛ فالعقل يقدم الدلالة على ثبوت المعنى؛ لكن اللفظ المعبر أو العبارة المؤدية لذلك المعنى لا مأخذ لها إلا السمع، ويمكننا أن نقول على نحو ما: إن دور العقل في فهم ما ثبت إسناده لله ـ تعالى ـ سمعا، وفي وصله بما تدل عليه أفعاله.

فهذه هي صفات المعاني السبع التي استقر الكلام الأشعري على إثباتها وفق المنهج السالف الذكر، وما سواها من الصفات المصرح بها في القرآن وصحيح السنة يرجع إليها في المعنى، ويكون مؤسسا على ثبوتها في أدلة العقل وفهمه لما يتلقاه من السمع، و قد قال أبو حامد الغزالي في كلام له عن أحد وجوه الاقتصار على إحصاء تسعة وتسعين اسما من الأسماء الإلهية في استحقاق دخول الجنة: «لأن المعاني الشريفة بلغت هذا المبلغ، لا لأن العدد مقصود؛ ولكن وافقت المعاني هذا العدد، كما أن الصفات عند أهل السنة سبع، وهي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، لا لأنها سبع؛ ولكن صفات الربوبية لا

تتم إلا بها»[1].

* وأضاف إليها الماتريدية صفة ثامنة هي «**التكوين**» الذي آثروه على اسم «**الفعل**» و«**الخلق**» لغلبة إطلاقها على معنى المفعول المخلوق، واستندوا في صحة هذا الإطلاق إلى قوله ــ تعالى ـ: ﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾ يس/ ٨٢. وأشاروا بالتكوين إلى كل الصفات الفعلية من الخلق والرزق والإحسان والإنعام ...، مع اعتقاد أن التكوين القائم بذات الله ـ تعالى ـ غَيرُ المُكَوَّنِ المُحدَث، واستشهدوا لذلك بقوله ـ تعالى ـ: ﴿**مَا أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا**﴾ الكهف/ ٥١. وقالوا بأن فيه إضافة الخلق إلى المخلوق، والشيء لا يضاف إلى نفسه[2]. وفصلوا بين التكوين وبين القدرة بأن متعلق القدرة صلاحية صحة التأثير والترك، دون التأثير بالإيجاد ألبتة وفق الإرادة، أي عند تعلقها بلا تراخ ولا تعذر، وإذا كان تأثير التكوين معلقا بتأثير الإرادة؛ فهو غيره، وهذا يعني التمييز أيضا بين صفة التكوين وصفة الإرادة، وهذا هو فهمهم لقول الله ـ عز وجل ـ: ﴿**فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ**﴾ هود/ ١٠٧، والبروج/ ١٦. ورأى الماتريدية في دفعهم لما ذهب إليه

---

[1] - الغزالي: المقصد الأسنى ـ ص ١٧٠.

[2] - وهذا الذي ذهب إليه الماتريدية قرره أيضا الإمام البخاري؛ فراجع كتابه: خلق أفعال العباد ـ ص ١٨٤، ١٨٦: ١٨٨ حيث فصل بين الفعل والمفعول، وبين أن الفعل صفة الفاعل الموصوف به، على حين أن المفعول غيره .. قال: «فالفعل هو إحداث الشيء، والمفعول هو الحديث (أي المحدث)؛ لقوله: ﴿**خَلَقَ السمَاوَات وَالأرضَ**﴾ الأنعام/ ١. فالسماوات والأرض مفعوله، وكل شيء سوى ا بقضائه فهو مفعول. فتخليق السماوات فعله؛ لأنه لا يمكن أن تقوم سماء بنفسها من غير فعل الفاعل، وإنما تنسب إليه لحال فعله. ففعله من ربوبيته حيث يقول: ﴿كن فيكون﴾ البقرة/ ١١٧. ولـ«**كُن**» منه صفته، وهو الموصوف به» .. ص ١٨٦. لكنه لم يجمع الأفعال الإلهية تحت اسم التكوين كما فعل الماتريدية؛ بل كان يسمي كل فعل باسمه.

الأشـعرية، أن القـول بكفايــة القــدرة والإرادة القـديمتين في خلــق العــالم دون إيجــاد اختيــاري أي تكـوين قـائم بالـذات الإلهيــة، يــؤدي إلى قــدم العــالم، والعقــل والنقــل علـى أن العـالم مُحـدَث، وأن الله ـ تعـالى ـ خالقـه ومُكَوِّنُـه، وأنـه يمتنـع إطـلاق اسـم المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفا له قائما به[1].

والأشـعرية يقطعــون بــأن التكــوين والمُكَــوَّن شــيء واحــد مســتقل عــن ذات الله ـــ تعـالى ـ ومخلـوق لـه، وحدوثـه مُتَعَلَّـقُ صـفة القـدرة القديمـة[2]. وهـذا هـو القسـم الثالـث

---

[1] - راجع أبا اليسر البزدوي: أصول الدين ـ ص ٦٩: ٧٧. وهذه المسألة أنفق أبو المعين النسفي في بيان رأي الماتريدية، وفي إبطال مذاهب خصومهم، واعتراضات مخالفيهم فيها، عددا من الصفحات يوشك أن يقوم مؤلفا مستقلا؛ فراجع له: تبصرة الأدلة في أصول الدين ـ ١/ ٣٠٦: ٣٧٢. وراجع أيضا العلامة كمال الدين أحمد البياضي: إشارات المرام من عبارات الإمام ـ ص ٢١٢: ٢٥٤.

وراجع سعد الدين التفتازاني: شرح العقائد النسفية ـ ص ٦٨: ٧٣. تحقيق طه عبد الرءوف سعد. ط١، المكتبة الأزهرية للتراث ـ القاهرة، مصر ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

[2] - راجع الدكتور عبد الفضيل القوصي: هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد ـ ص ٢٦: ٢٧ حيث ينفي عن الأشعري أنه قائل بعينية الخلق والمخلوق، أو التكوين والمكون، ويتابع الإمام سعد الدين التفتازاني الذي رأى أن من صرح من الراسخين وعلماء الأصول بأن التكوين عين المكون؛ فإنما أراد أن الفاعل إذا فعل شيئا، فليس ههنا إلا الفاعل والمفعول. أما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والإيجاد، أو نحو ذلك؛ فأمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول، وليس أمرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج، ولم يرد أن مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ..

والحق أن هذه محاولة تفسيرية من متكلم أشعري اشتد قربه من المذهب الماتريدي، مع اتصال لا ينكر أثره بالفكر الفلسفي؛ فأحسبه أراد أن يقرب الشقة بين قول الماتريدية وقول الأشعرية بهذا التفسير. وهذا الكلام لو كان صحيحا؛ لجاب إلى الأشعري تهمة أكبر وأشنع في منظور كلام المتقدمين من القول باتحاد التكوين والمكون، وهي إجراء الوصف ـ تعالى ـ بما يرجع إلى المعاني الاعتبارية الحاصلة في عقل الواصف دون أن يكون لها وجود في الخارج يختص با ـ عز وجل. وحينئذ تكون الصفة أو الوصف اختراعا خالصا لعقل الواصف، لا معنى مختصا بالموصوف مما يدركه العقل بالاستدلال؛ لكن الأشعري وأصحابه المتقدمين حينما قالوا بأن الخلق هو المخلوق، وأن ذلك محدثٌ بالقدرة مفعول ـ تعالى ـ وصفوا ا ـ عز وجل ـ بما يرجع إلى فعل موجود صادر عنه، وهو مختص به ـ تعالى ـ من حيث كان فعلا له وحده بلا شريك. أما هذا الذي ذكره السعد التفتازاني؛ فاعتبار ذهني لا وجود

مـن الصـفات الثبوتيـة عنـدهم، ووصـف الله ـ تعـالى ـ بـه يرجـع إلى فعلـه المحـدث[1]؛ فـلا يقـال عنـد جمهــورهم: لم يــزل الله خالقــا. وإنمــا صــار خالقــا بعــد أن خلــق لا لمعنى قام بـه، كمـا أنـه صـار معبـودا بعـد أن خلـق الخلـق فعبـدوه لا لمعنـى قـام بـه[2]؛ ولكـن الله ــ تعـالى ــ وصـف نفسـه بأنـه خـالق في كلامـه القـديم الـذي لم يـزل قائمـا بذاتـه في قـول الأشـعرية جميعـا؛ فيلـزم أن يكـون ذلـك الوصـف صـادقا فيمـا لم يـزل حتـى لا يكـون صـدقه فيمـا لا يـزال موجبـا لجريـان التغـيير علـى الـذات الإلهيـة، وهــذا بخــلاف ذكــر الحــوادث وأوصــافها الــتي لا يثبــت وجودهــا في الأزل أصــلا، والتغيير جار في وجودها بعد عدمها.

ومـن ثـم حـاول أبـو حامـد الغزالـي أن يرفـع الإشـكال بـالكلام عـن الثبـوت بـالقُوَّة والثبـوت بالفعـل، والكـلام عـن السـيف القـاطع في غمـده أو حينمـا يقطـع، وانتهـى إلى جمـع طريـف بـين الأشـعرية والماتريديـة لا يضـطر المقتصـد في الاعتقـاد إلى نصـرة أحد المذهبين علـى الآخـر، ويؤكـد علـى اجتمـاع الأشـعرية والماتريديـة علـى نفـي قيـام الحـوادث بالـذات الإلهيـة؛ فمـن قـال إن الله ـ تعـالى ـ لم يـزل خالقـا إنمـا راعـى أن الله ـ تعـالى ـ لم يـزل موصـوفا بالصـفات اللازمـة للفعـل، أي بمـا يتهيـأ بـه المخلـوق للخــالق، بغــض النظــر عــن حــدوث المخلــوق المســتقل عــن ذات الخــالق. وهــذه الصفات لم يزل الله ـ تعالى ـ موصوفا بها؛ فمن ثم يقال: إن الله لم يزل خالقا.

ومـن قـال بـأن الله ـ تعـالى ـ خـالق فيمـا لا يـزال لا فيمـا لم يـزل ، راعـى في ذلـك الدلالـة علـى وجـود ذات الخـالق مضـافا إليـه وجـود المخلـوق .. قـال: أبـو حامـد:

له في الخارج، وهو حبيس عقـل الواصف؛ فأنى يكون صفة مختصة با ـ جل وعلا؟!

[1] - انظر هذه الأقسام الثلاثة عند ابن فورك الذي حصر الصفات الثبوتية فيما يستحقه ا لنفسه، أو لصفة قامت به، أو لفعل فعله .. مشكل الحديث وبيانه ـ ص ٧٢.

[2] - راجع الجويني: الإرشاد ـ ص ١٤٤.

«فبالمعنى الذي يسمى السيف في الغمد صارماً يصدق اسم الخالق على الله ــ تعالى ــ في الأزل؛ فإن الخلق إذ أجري بالفعل لم يكن لتجدد أمر في الذات لم يكن، بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود في الأزل. وبالمعنى الذي يطلق حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم لا يصدق في الأزل؛ فهذا حظ المعنى. فقد ظهر أن من قال إنه لا يصدق في الأزل هذا الاسم؛ فهو مُحِقٌّ وأراد به المعنى الثاني. ومن قال يصدق في الأزل؛ فهو مُحِقٌّ وأراد به المعنى الأول. وإذا كشف الغطاء على هذا الوجه ارتفع الخلاف»[1].

وقد تساءل الدكتور عبد الفضيل القوصي في نهاية عرضه لكلام الغزالي عن علاقة رأي أبي حامد برأي المتأخرين من الأشعرية الذين جعلوا للقدرة الإلهية تعلقين: أحدهما: التعلق الصلوحي القديم. والثاني التعلق التنجيزي الحادث. في التفريق بين ما يصدق وصف الله ـ تعالى ـ به بالفعل، وما يصدق وصفه ـ تعالى ــ به بالقوة. وكأنهم أرادوا بذلك أن يتجاوزوا إشكال إثبات صفة تزيد على القدرة القديمة في تفسير خلق الحوادث.

لكن هذه القسمة تنتهي أيضا إلى أن الخلق والرزق وسائر الصفات الفعلية، من الأمور الاعتبارية الذهنية، وأنها عبارة عما يتصوره الذهن من التعلقات التنجيزية الحادثة للقدرة، ومن ثمَّ يقول متأخرو الأشعرية بأنه لا يلزم من هذه الإضافات الاعتبارية اتصافه ـ تعالى ـ بالحوادث.

وليكن الأصل في هذه المسألة ــ كما قرره الدكتور القوصي أيضا ــ محاولة تفسير خلق الله ـ تعالى ـ للعالم، دون مساس بقدم الله ـ تعالى ـ وصفاته اللازمة للذات، ودون مساس بكون العالم مُحدَثا؛ فالشبهة في أنه إذا كان الله بصفاته اللازمة لخلق العالم قديما؛ فما الذي يمنع من كون العالَم قديما مقارنا في الوجود

---

[1] - راجع الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ـ ص ٧٨، ٧٩. وراجع أيضا الدكتور عبد الفضيل القوصي: هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد ـ ص ١٧: ٢٣.

لفاعلـه كمقارنـة المعلـول للعلـة؟ وثمَّـة شـبهة أخـرى تتعلـق بمـا يلـوح للمعـترض مـن امتناع حدوث العالم دون أن تتجدَّدَ صفةٌ لمحدثه.

والجـواب الأشـعري عنـد المتقـدمين أن المـانع مـن كـون العـالم قـديما لا يرجـع إلى الفاعـل وصـفاته الأزليـة، وإنمـا يرجـع إلى حقيقـة الفعـل الـذي لم يكـن موجـودا ثـم وجـد مسـبوقا بالعـدم. وتُـدفَعُ الشـبهة الثانيـة ببيـان مـا يحتـاج إليـه الفعـل الحـادث مـن الصـفات المـؤثرة في ذلـك مـن الفاعـل، وهنـا يكتفـي الأشـعرية بثبـوت الإرادة والقـدرة، أو فلنقـل: العلـم والإرادة والقـدرة؛ لأن القصـد إلى التخصـيص إنمـا يتعلـق بـالمعلوم. وتكـون القـدرة متعلقـة بصـحة صـدور الفعـل، أو بصـلاحية إحداثـه، وتتعلـق الإرادة بتخصيصـه بمـا يكـون عليـه وفـق العلـم، وعندئـذ لا يلـزم مـن حـدوث الفعـل (وهـو لازم حقيقتـه) تَجـدُّدُ صـفةٍ للفاعـل لم تكـن لـه مـع عـدم الفعـل؛ بـل لا تكـون هناك علاقـة أصـلا بـين حـدوث الفعـل وكـون فاعلـه قـديما أو محـدثا. وإن الـذي يلـزم مع هـذا التصـور، هـو أن يكـون الفاعـل موجـودا مـع عـدم الفعـل. والدلالـة علـى كـون الله ـ تعالى ـ بصفاته قديما دلالة مستقلة عن هذا ..

إن الأشـعرية في هــذا التصــور يثبتــون فــاعلا لــه صــفات علــى الحقيقــة خــارج الذهن، ويثبتـون فعـلا صـادرا عنـه علـى الحقيقـة أو مُحـدَثا مـن جهتـه علـى الحقيقـة خـارج الـذهن، ولـيس مـن ذلـك شـيء يحمـل علـى الاعتبـار أو الوجـود الـذهني فقـط. وهـذا التصـور هـو مـا يعـبر عنـه علـم الـنفس الحـديث بأنـه يلـزم للإنسـان (المحـدث بصـفاته) في أفعالـه الاختياريـة ثلاثـة أمـور: الإدراك، ثـم الوجـدان، ثـم النـزوع. غـير أن هذه المعاني لا تترتب أصلا في حق الله ـ تعالى ـ لحكم الانفراد بالقدم.

وأمـا الفكـر الكلامـي الماتريـدي؛ فلـه مسـلك آخـر في تعـيين الصـفات الـتي يحتـاج إليها المفعول المُحـدَث في صـدوره عـن الفاعـل أو حدوثـه مـن جهتـه، مـع الفصـل بـين الفعـل والمفعـول. والماتريديـة يضـيفون إلى مـا ذكـره الأشـعرية صـفة **التكـوين** الـتي

تتعلق بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود ـ على حد تعبير أبي المعين النسفي[١].

والذي يجري في الكتب ـ كما ذكر الدكتور القوصي ـ أن الأشعرية استغنَوْا بإثبات معنى القدرة عن إثبات معنى زائدٍ للتكوين. والذي أفهمه أن التداخل هنا لا يقع بين تَعلُّق صفة التكوين وتَعلُّق صفة القدرة فقط، وإنما يقع بين تَعلُّق الإرادة المُخَصِّصة وفق العلم مقترنا بتَعلُّق القدرة من جهة، وبين التعلق الذي يذكره الماتريدية لصفة التكوين من جهة أخرى؛ فالماتريدية يوافقون الأشعرية القدامى في أنَّ تَعلُّقَ القدرة صِحَّةُ صُدورِ المقدور لا إيجابُ صدوره، وهذا ما أسماه المتأخرون **التَعلُّق الصلوحي**؛ لكن تعيين إخراجه من العدم إلى الوجود من تَعلُّقاتِ الإرادة المُخَصِّصة؛ فيلزم في تفسير خروجه من العدم إلى الوجود بالفعل عند الأشعرية تصور اقتران الإرادة مع القدرة، وهذا المعنى الحاصل من اقتران الصفتين القديمتين في التعلق بالمُحدَث أثبته الماتريدية معنى زائدا لا يغني عنه معنى القدرة وحده، ولا معنى الإرادة وحده، وأسموه **التكوين**، ثم فسروا به كل الأفعال الإلهية من الإحداث والإيجاد، الخلق والرزق أو التخليق والترزيق، والبسط والقبض، والإحياء والإماتة ...، وكلُّ ذلك ـ عندهم ـ أزلي، حُكْمُه في القِدَمِ حُكْمُ الصفات الذاتية، وهو غير المُكَوَّنِ المفعولِ المُحدَث، كما أن العلم غير المعلوم، والقدرة غير المقدور، والإرادة غير المُراد.

وإذا كان ذلك المعنى هو الذي أسماه متأخرو الأشعرية **التعلُّقَ التنجيزي** للقدرة، والرأي أنه كذلك؛ فهو معنى ثابت معقول وراء معنى الإرادة والقدرة، وليس اعتبارا ذهنيا يفرضه العقل في تصوره وتفسيره دون أن يكون له وجود متحقق في الخارج. وهذا لعمري سعي المجتهد للتوسط بين الجناحين الكلاميين لأهل السنة؛ لكن النتاج ما هو بالأشعري الخالص؛ لأنه في حقيقته يثبت تعلقا

---

[١] - كما في كتابه: التمهيد لقواعد التوحيد ـ ص ١٨٨. وفي تبصرة الأدلة ـ ١/ ٣٠٦.

أو وجهـا حادثـا للقـدرة الأزليـة، ولا هـو بالماتريـدي الصـريح؛ لأنـه ينفـي أزليـة التكـوين بـل لا يثبتـه معنـى أصـلا. علـى أن القـول بحـدوث هـذا التعلـق لا يحـل الإشـكال؛ بـل ينقلـه برمتـه مـن حـدوث العـالم إلى حـدوث ذلـك التعلـق التنجيـزي نفسـه، وفي اختصـاص القـدرة بـه بعـد أن لم تكـن مختصـة بـه في الأزل، وإنـي لا أحسـب أن أحـدا مـن الأشـعرية يمكـن أن يتجـرَّأ علـى التـزام مـا أَلْـزَمَ بـه البصـريين مـن المعتزلـة في حـدوث الإرادة الإلهيـة لا في محـل غـيرَ مُـرادة، ممـا يعـارض امتنـاع الترجيح بلا مرجح.

والحـق أن مـذهب الماتريديـة أتم في تصـور العقـل، وأظهـر في موافقـة دلائـل السمع مـن مـذهب شـيوخنا الأشـعرية المتقـدمين والمتـأخرين في هـذه المسـألة؛ لكـن مـع إضافة مـا سـبق تقريـره عـن الإمـام محمـد بـن إسماعيـل البخـاري في تسـمية كـل فعـل مسـند لله ـ تعـالى ـ بمـا سمـاه الله ـ تعـالى ـ بـه في كتابـه أو في صـحيح سـنة نبيـه ـ صـلى الله عليـه وآلـه وسـلم. وقـد سـبق أن قـررت في كـلام الأشـعرية والماتريديـة جميعـا أن دلائـل السـمع الراجعـة إلى الكتـاب والسـنة والإجمـاع هـي أسـاس الإطـلاق والإسـناد، وأن دلائـل العقـل هـي أسـاس الفهـم والبيـان لمـا يعتقـد ثبوتـه مـن المعـاني. وعلـى هـذا فـلا حـرج ولا حاجـة إلى تقـدير اعتبـار ذهـني في القـول بـأن الله ـ تعـالى ـ لم يـزل خالقـا ورازقـا، ومحسـنا ومنعمـا، ومحييـا ومميتـا ...، مـع اعتقـاد أن الفعـل الـذي يوصـف الله ـ عـز وجـل ـ بـه مـن ذلـك كلـه غـيرُ المفعـول المُحـدَثِ؛ رجوعا إلى تصور العقـل لما قال به الماتريديـة من الفصل بين التكوين والمُكَوَّن.

* وسـبق أن ذكـرتُ مـا قالـه الشـيخ المفيـد في بيـان الفـرق بـين الصـفات الذاتيـة والصـفات الفعليـة، مـن أن كـل صـفة يدخلـها التخصـيص، فتثبتهـا لـه ــ تعـالى ــ في حال وتنفيها عنـه في حـال؛ فهـي صـفة فعـل. وكـل صـفة اتصـف الله ـ تعـالى ـ بهـا، ولا يجـوز أن يدخلـها التخصـيص فتُثْبتَهـا لـه ـ تعـالى ـ في حـال وتَنفيَهـا عنـه في حـال؛ فهـي صـفة ذاتيـة. وهـذا هـو أيضـا المشـهور عنـد المعتزلـة، ووفقـه تكـون صـفة

الكلام صفة فعلية؛ حيث يصح أن يقال كلم الله ـ تعالى ـ موسى ـ عليه السلام ـ، ولم يكلم أبا جهل عمرو بن هشام. ولا يصح أن يقال: علم موسى، ولم يعلم أبا جهل.

أما الأشعرية فيقولون: صفة الذات ما لا يجوز أن يوصف الله ـ تعالى ـ به وبضده؛ فلا يقال: له علم وجهل، ولا له قدرة وعجز، ولا له كلام وخرس، ولا له سمع وصمم. ويصح أن يقال في الصفات الفعلية: له عفو وعقاب. ويقال: أضحك وأبكى، وأمات وأحيى، وأعطى ومنع ...

فهذه هي الصفات الإيجابية الواجبة والجائزة، ويقابلها أيضا عند متكلمي أهل السنة الصفات السلبية التي ترجع في حقيقتها إلى تنزيه الذات الإلهية عما لا يليق بها من المعاني.

* والصفات الخبرية لا طريق إلى إثباتها سوى إخبار الله ـ تعالى ـ عن نفسه في الكتاب والسنة، وقد بيَّن هذا الحافظُ البيهقي بعد بيان الفرق بين الصفات الذاتية والفعلية في قوله: «لا يجوز وصفه إلا بما دل عليه كتاب الله ـ تعالى ـ أو سنة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ أو أجمع عليه سلف هذه الأمة. ثم منه ما اقترنت به دلالة العقل، كالحياة، والقدرة، والعلم، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، ونحو ذلك من صفات ذاته (يعني الصفات النفسية وما يرجع إلى المعاني السبعة من الصفات المصرح بإطلاقها في الشرع مما لم يزل الله ـ تعالى ـ موصوفا به). وكالخلق، والرزق، والإحياء، والإماتة، والعفو، والعقوبة، ونحو ذلك من صفات فعله.

ومنه ما طريق إثباته ورود خبر الصادق به فقط، كالوجه، واليدين، والعين في صفات ذاته، وكالاستواء على العرش، والإتيان، والمجيء، والنزول، ونحو ذلك من صفات فعله. فنثبت هذه الصفات لورود الخبر بها على وجه لا يوجب

التشبيه»[1].

وقد أثبتها علماء السلف الصالح من أئمة الفقهاء والمحدثين، وشيخا الأشعرية والماتريدية، ومعهما القاضي أبو بكر الباقلاني الذي وافق الأشعري وقال بإثباتها بلا كيف.

وإني لا أفهم من نفي الكيفية إلا نفي العلم بحقيقة المعنى المفوض لعالمه، وقد كان الإمام الشافعي يقول: على مراد الله ومراد رسوله. ويتلو مواضعها من القرآن، ويروي مواردها من السنة الثابتة.

ولقد ذهب الأشعرية والماتريدية بالتدريج بعد ذلك إلى تأويل هذه المتشابهات، وحملها وفق مجاري كلام العرب في المجاز على ما سبق من أقسام الصفات الذاتية والفعلية.

* وهذا تأويل وحمل في المعنى، وليس نفيا لإطلاق الصفات، ولا امتناعا عن الإخبار عن الله ـ تعالى ـ بما ثبت في الكتاب والسنة إطلاقه والإخبار به عن الله ـ تعالى. فهذا النفي وذلك الامتناع مذهب الإسماعيلية، وهو كفر محض، وخروج عن الملة بلا شك ..

وأنا أرى أن المؤولة من أهل السنة والشيعة الاثنا عشرية والزيدية، لا يتوقفون في إطلاق أن لله ـ تعالى ـ يدا وعينا ووجها، وأنه استوى على العرش، وأنه يرضى ويغضب ويحب .. كل ذلك في موارده القطعية ثابت الإضافة أو النسبة إلى الله ـ تعالى ـ دون غيره من الخلق؛ لكنهم يحملون اليد في المعنى على القدرة أو الإحسان والإنعام، والعين على الحفظ والرعاية، والوجه على نفس الذات العلية، والاستواء على الاستيلاء أو الاقتدار على العرش الذي هو أعظم المخلوقات فما دونه أولى، والرضا والحب على إيصال الثواب، والغضب على

---

[1] - البيهقي: الأسماء والصفات ـ ص ١١٠، ١١١.

العقاب، وهكذا في سائر ما ورد من الصفات؛ فإنه يحمل ـ عندهم ـ على الثابت المعقول من الصفات النفسية وصفات المعاني والصفات الفعلية[1].

ولا أحسب أني أغالي في القول إذا صرحت بأن الخلاف بين المعتزلة ومن وافقهم من جهة، وبين الصفاتية جميعا من جهة أخرى، قريب من هذا الذي ذكرت آنفا .. إنه خلاف في التأويل لا يمتنع صاحبه عن إطلاق أن لله ــ عز وجل ـ علما وقدرة، كما يطلقه سائر المسلمين؛ لكن الخلاف في التأويل من حيث امتنع عندهم في أدلتهم العقلية كون ذات الله محلا لقيام المعاني المتعددة، فتراهم يؤولون موارد هذه الإطلاقات من التنزيل بموجب الدلالة العقلية عندهم؛ فيقولون في معنى قوله ـ تعالى ـ: ﴿**لَّكِنِ اللّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلآئِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللّهِ شَهِيدًا**﴾ النساء/ ١٦٦. وفي قوله ــ تعالى ـ: ﴿**فَاعْلَمُواْ أَنَّمَا أُنزِلِ بِعِلْمِ اللّهِ**﴾ هود/ ١٤: إنما معناه أنه أنزله عالما به. ويقولون في قوله ـ تعالى ـ: ﴿**وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء**﴾ البقرة/ ٢٥٥: إنما معناه أنهم لا يحيطون بشيء من معلوماته إلا بما شاء، لا أن له علما هو معنى يقوم بذاته على ما يقوله الصفاتية[2]. وعلى هذا يكون سبيل إطلاق العلم والقدرة وما جرى مجرى ذلك في كلامهم، هو سبيلَ إطلاق الصفات الخبرية المتلوة في القرآن والمروية في الثابت من السنة.

ولهذا سنجد في كلام الاثنا عشرية في المبحث القادم أنهم يذكرون قدرة الله وعلمه وحياته؛ لكن عند الكلام عن المعنى الحاصل من ذلك يكون قولهم وقول المعتزلة سواء.

---

[1] - وراجع في ذلك ما كتبته عن خلاصة تطور مفهوم وحدة الصفات عند المتكلمين في ختام بحثي: تطور مفهوم الوحدة الإلهية ـ ص ٣٧٨: ٣٨١.

[2] - راجع القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ـ ص ٢١٢.

وقد وسم الأشعرية المعتزلة بأنهم نفاة لأنهم صرفوا اسم العلم وسائر أسماء صفات المعاني عما يثبتونه من كونها معانيَ أزليةً قائمةً بذات الله ـ تعالى ـ بها يكون عالما وقادرا ...

وحينما أبى الأشعرية قيام صفات الأفعال بالله ـ تعالى ـ ووحدوا بين الخلق والمخلوق، وقام متكلموهم بدءا من البغدادي بتأويل الصفات الخبرية وتصريفها في معان محتملة .. حينما فعل الأشعرية ذلك اتهمهم السلفيون بالتجهم والنفي والتعطيل، وأنهم من أذيال المعتزلة؛ بل قال أبو اليسر البزدوي من الماتريدية في كلامه عن مسائل الخلاف مع الإمام أبي الحسن الأشعري: «قال أهل السنة والجماعة: إن لله ـ تعالى ـ أفعالا، [وهي] الخلق والرزق والرحمة. والله ـ تعالى ـ قديم بأفعاله كلها، وأفعال الله ـ تعالى ـ ليست بحادثة ولا محدثة، ولا [هي] ذات الله ـ تعالى ـ ولا غير الله ـ تعالى ـ كسائر الصفات. وأبو الحسن الأشعري أنكر أن يكون لله ـ تعالى ـ فعل، وقال: الفعل والمفعول واحد. وافق في هذا القدرية والجهمية، وعليه عامة أصحابه وهو خطأ محض». وبعد الفراغ من ذكر مسائل الخلاف قال البزدوي: «وشر مسائله مسألة الأفعال»[1].

ولقد أجملت الكلام فيما مضى ذكره إجمالا؛ اعتمادا على بيانه وعرض نصوص بعض كلام أصحابه في المباحث التالية؛ التي ستعنى بتفصيل الكلام عن طرق إثبات الصفات، وبيان علاقتها بالذات، ثم الكلام عن تنزيه الله ـ سبحانه وتعالى ـ عن مشابهة الخلق والاتصاف بصفاتهم المُحدَثة ..

---

[1] - البزدوي: أصول الدين ـ ص ٢٤٥، ٢٤٦.

الصفَات الإلهيَّة الإيجابية وطرق إثباتها

١. بيان الموقف الاثنا عشري:

أ ـ لقد وقفنا في المبحث الأول من هذا الفصل عند بيان إثبات وجـود الله ـ تعـالى ـ أو إثباتِ صَانعٍ أَحدث العَالَمَ، والشـيخ المفيـد يذكـر بعد ذلك مجموعة مـن صـفات الصـانع وَفْـقَ منهج كتابه «**النكت في مقدمات الأصول**» الذي يتصـور فيـه سـائلا يسـأل عـن هـذه الأصول وأدلة إثباتها .. يقول الشيخ المفيد: «فإن قال: لم لا يجـوز عدمـه بعـد وجـوده؟ فقل: لقدمه، إذ القديم بالوجود أولى منه بالعدم. فإن قـال: مـا الـدليل علـى أنـه قـديم؟ فقل: لأنه يَتَأَتَّى منه ما لا يَتَـأَتَّى منـا لحَـدَثِنَا مـن الجـواهر والأجنـاس المخصوصـة مـن الأعراض»[١]. وبذلك يثبت المفيد أولا الصفتين اللـتين تتعلقـان بوجـود الصـانع، وتُظهـرانِ استمرارَه أَزَلا وأبَدا، وهما القدم والبقاء. أما وجه الاستدلال على قِدَم الصانع بأنـه يَتَـأَتَّى منه ما لا يَتَـأَتَّى مـن المُحـدَثِينَ في خلـق الجـواهر والأجنـاس المخصوصـة مـن الأعـراض؛ فسيأتي بيانه في الكلام عن الفارق بين القادر لنفسه والقادر بقدرة محدثة.

ويتابع المفيد بعد ذلك بيان أدلة ثبوت الصفات الإلهية عنـده قـائلا: «فـإن قـال: مـا الدليل على أنه حي؟ فقل: اقتضاء ما في العالم من آثار قدرته، والقادر في مقتضى العقـول يجب أن يكون حيا. فإن قال: ما الدليل علـى أنـه قـادر؟ فقـل: تعلـق الأفعـال بـه مـع تعذرها ـ في بدائه العقول على العاجز، واستحالة وقوعها من الميت. فإن قال: مـا الـدليل على أنه عالم؟ فقل: ما في أفعاله من الإتقان، والتضافر على الاتساق، وتعذر ما كان بهذه

---

[١] - المفيد: النكت في مقدمات الأصول ـ ص ٣٢، ٣٣. وقد قال: الكراجكي في تعريف الموجود: هو الثابت العين في الوجود. والقديم ما ليس لوجوده أول. والباقي: هو المستمر الوجود .. انظره: كنز الفوائد ـ ص ٣١٥، ٣١٦.

الصفة على الجاهل»[1].

ومن الملاحظ أن الشيخ المفيد يبني في هذه الدلالة معرفة كون الله ـ تعالى ـ حيا على ثبوت كونه قادرا أولا، وإن جاء ذكر الحياة قبل القدرة في ظاهر ترتيب الكلام. وبذلك ينتهي الشيخ المفيد من إثبات الصفات الذاتية الست التي سبق تحديدها فيما نقلته من كلام تلميذه الكراجكي، وهي قولنا: موجود، وقديم، وباق، وحي، وقادر، وعالم[2]؛ معتمدا في أكثر استدلالاته على قياس الغائب على الشاهد بجامع الدليل. ثم يبين بعد ذلك ثبوت صفتي السميع والبصير المترتبتين على حياة الصانع مع كونه عاريا من الآفات. والجامع في هذا القياس هو الشرط؛ فمن شرط كون السميع البصير في الشاهد أن يكون حيا خاليا من الآفات.

ولأن المفيد لا يعقد في هذا المؤلف فصلا مستقلا لبيان أصل «**العدل**»، فهو يتابع في الموضع نفسه الاستدلال لثبوت الصفات التي يُؤسَّسُ على مفهومها قَولُهم في «**العدل الإلهي**»؛ فيقول: «فإن قال: ما الدليل على أنه حكيم؟ فقل: ما ثبت من غناه وعلمه بقبح القبيح. فإن قال: ما الدليل على غناه؟ فقل: ما ثبت من قدمه، واستحالة الحاجة في صفة القديم. فإن قال: ما الدليل على صدقه؟ فقل: ما ثبت من حكمته، وغناه عن القبيح. فإن قال: ما الدليل على أنه غير ظالم؟ فقل: ما ثبت من غناه في الحكمة، ولأن الظلم قبيح. فإن قال: ما الدليل على أنه جواد كريم؟ فقل: ما دلَّ على أنه حكيم رحيم»[3].

---

[1] - المفيد: النكت في مقدمات الأصول ـ ص ٣٣. وقد قال الكراجكي في كنز الفوائد ـ ص ٣١٧: الحي من صح كونه قادرا. والقادر من صح منه الفعل. والعالِم من كان فعله محكما منتظما.

[2] - وهذه هي الصفات التي ذكر المفيد وجوب معرفة ثبوتها ـ تعالى ـ على المكلف في مفتتح «**المقنعة**» ـ ص ٢٩.

[3] - المفيد: النكت في مقدمات الأصول ـ ص ٣٤، ٣٥.

* وهكذا نلاحظ أن الشيخ المفيد لم يلجأ إلى دليل نقلي من الكتاب أو السنة أو كلام الإمام الحجة في بيان ثبوت صفة من الصفات السابقة، ولقائل أن يقول: إنه اهتدى بتنبيههم جميعا على دلالة العَالَمِ المَخْلُوقِ المُحدَثِ علَى خالقِه وصِفَاتِه؛ لكنَّ الغَالِبَ عَلَى ظَنِّي أنَّه اختار هذا المنهج لمؤلّفه «**النكت في مقدمات الأصول**»، وهو مبني على تصور محاورة عقلية مع خَصمٍ أو مُستَفهِمٍ عن الدلائل العقلية لأصول العقيدة[1]، على حين نجده متمسكا بالأدلة النقلية فيما عرض له من المسائل في كتابه: «**أوائل المقالات**»؛ ففي بيان حقيقة علم الله ـ تعالى ـ بالأشياء قبل كونها يقول: «إنَّ الله تعالى عالم بكل ما يكون قبل كونه، وإنه لا حادث إلا وقد علمه قبل حدوثه، ولا معلوم وممكن أن يكون معلوما إلا وهو عالم بحقيقته، وإنه سبحانه لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء. وبهذا قضت دلائل العقول والكتاب المسطور والأخبار المتواترة عن آل الرسول ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم. وهو مذهب جميع الإمامية. ولسنا نعرف ما حكاه المعتزلة عن هشام ابن الحكم في خلافه»[2].

وأحيانا يذكر أن معرفة ثبوت بعض الصفات من جهة الأدلة النقلية فقط دون القياس ودلائل العقول؛ لكنه يقول ذلك عن الصفات التي لا يقبل عقله إثبات معانيها الظاهرة في موارد النصوص الشرعية، مما يعمل على تأويله وصرفه عن ظاهر معناه بدلالة نقلية أو عقلية.

* والشيخ المفيد يقول في وصف الله ـ تعالى ـ بأنه سميعٌ بصيرٌ وراءٍ ومُدرِكٌ: «إن استحقاق القديم ـ سبحانه ـ لهذه الصفات كلها من جهة السمع دون القياس ودلائل العقول، وإن المعنى في جميعها العلم خاصة دون ما زاد عليه في المعنى؛ إذ ما زاد عليه في

---

[1] - وإني لأشبه منهج نكت الشيخ المفيد بمنهج كتاب «اللمع» للإمام أبي الحسن الأشعري، حينما نفرق بينه وبين كتاب الإبانة ورسالة أهل الثغر.

[2] - المفيد: أوائل المقالات ـ ص ٥٤، ٥٥.

معقولنا ومعنى لغتنا هو الحِسُّ، وذلك مما يستحيل على القديم. وقد يقال في معنى مُدرك أيضا إذا وصف به اللّه ـ تعالى ـ: إنه لا يفوته شيء ولا يهرب منه شيء. ولا يجوز أن يراد به معنى إدراك الأبصار وغيرها من حَواسِّنا»[1].

وينقل عنه تلميذه الكراجكي بعض آثار الأئمة المؤكدة لهذا المذهب ـ على حد تعبيره ـ فيقول: «قال المفيد ـ رضوان اللّه عليه ـ أخبرني أبو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه، عن محمد بن يعقوب الكليني ...، عن محمد بن مسلم الثقفي قال: قلت لأبي جعفر الباقر ـ عليه السلام ـ: إن قوما من أهل العراق يزعمون أن اللّه ـ تعالى ـ سميع بصير كما يعقلونه. قال: فقال: تعالى اللّه إنما يعقل ذلك فيما كان بصفة المخلوق وليس اللّه ـ تعالى ـ كذلك[2].

وبإسناده عن محمد بن يعقوب عن علي بن محمد مرسلا عن الرضا ـ عليه السلام ـ: أنه قال في كلام له في التوحيد وصفة اللّه ـ تعالى ـ كذلك: إنه سميع. إخبار بأنه تعالى لا يخفى عليه شيء من الأصوات، وليس هذا على معنى تسميتنا بذلك، وكذلك قولنا: بصير. فقد جمعنا الاسم واختلف فينا المعنى، وقولنا أيضا مدرك وراءٍ لا يتعدّى به معنى

---

[1] - المفيد: أوائل المقالات ـ ص ٥٤. وهذا على خلاف ما ذهب إليه شيخه الصدوق الذي أكد أن المراد بوصف ـ تعالى ـ بأنه سميع بصير، ليس المراد بوصفه بأنه عالم؛ بل المراد من ذلك كونه مدركا، وهذه الصفة صفة كل حي لا آفة به .. انظر الصدوق ـ التوحيد ـ ص ١٣٤، ١٣٥. وهذا هو الأقرب لما يظهر من استدلال المفيد العقلي السابق ذكره من «**النكت في مقدمات الأصول**».

[2] - الحديث أخرجه الكليني في الكافي ـ ١/ ١٠٨ بإسناده عن محمد بن مسلمٍ، عن أَبِي جعفَرٍ ـ عليه السلام ـ أَنه قَالَ في صفَة الْقَديمِ: إِنه واحد صمد أَحدي الْمعنَى لَيس بِمعاني كَثيرة مخْتَلفَة. قَالَ: قُلْتُ: جعلْتُ فداك يزعم قَوم من أَهل الْعراق أَنه يسمع بِغَيرِ الذي يبصر ويبصر بِغَيرِ الذي يسمع. قَالَ: فَقَالَ: كَذَبوا وأَلْحدوا وشَبهوا، تَعالَى الله عن ذَلِك إِنه سميع بصير، يسمع بِما يبصر ويبصر بِما يسمع. قَالَ: قُلْتُ: يزعمون أَنه بصير علَى ما يعقلُونَه. قَالَ: فَقَالَ: تَعالَى الله إِنما يعقلُ ما كَان بِصفَة الْمخْلُوق، ولَيس الله كَذَلِك.

عالم، فقولنا راءٍ معناه عالم بجميع المرئيات، وقولنا مدرك معناه عالم بجميع المدركات»[1].

* ويقول الشيخ المفيد في وصف الله ـ تعالى ـ بأنه مريد: «إن الله ـ تعالى ـ مريد من جهة السمع والاتباع والتسليم على حسب ما جاء في القرآن، ولا أوجب ذلك من جهة العقول. وأقول: إنَّ إرادةَ الله ـ تعالى ـ لأفعاله هي نفسُ أفعاله، وإرادته لأفعال خلقِه أمرُه بالأفعال. وبهذا جاءت الآثار عن أئمة الهدى من آل محمد ـ عليهم السلام ـ وهو مذهب سائر الإمامية إلا من شَذَّ منها عن قرب وفارق ما كان عليه الأسلاف»[2].

وفي «**المسائل العكبرية**» سأله الحاجب أبو الليث بن سراج عن قوله ـ تعالى ـ: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا**﴾ الأحزاب/ ٣٣. فقال الشيخ المفيد في جوابه: «إن الخبر عن إرادة الله ـ تعالى ـ إذهاب الرجس عن أهل البيت ـ عليهم السلام ـ وتطهيرهم لا يفيد إرادةَ عزيمةٍ، أو ضميرًا، أو قصدا ـ على ما يظنه جماعة ضلوا عن السبيل في معنى إرادة الله عز اسمه ـ وإنما يفيد إيقاع الفعل الذي يُذهب الرجس، وهو العصمة في الدين، أو التوفيق للطاعة التي يقرب العبد بها من رب العالمين»[3].

---

[1] - عن الكراجكي: كنز الفوائد ـ ١/ ٨٥. والحديث الأخير أخرجه الكليني في الكافي ـ ١/ ١٢٠، ١٢١ ومن كلام الإمام الرضا فيه: «وسمي ربنَا سميعاً لا بِخَرت فيه يسمع بِه الصوتَ ولا يبصر بِه، كَما أَن خَرتَنَا الذي بِه نَسمع لا نَقْوى بِه علَى الْبصرِ؛ ولَكنه أَخْبر أَنه لا يخْفَى علَيه شَيء من الأَصوات، لَيس علَى حد ما سمينَا نَحن فَقَد جمعنَا الاسم بِالسمعِ واخْتَلَفَ الْمعنَى، وهكَذَا الْبصر لا بِخَرت منْه أَبصر كَما أَنا نُبصر بِخَرت منا لا نَنْتَفع بِه في غَيرِه؛ ولَكن الله بصير لا يحتَملُ شَخْصاً منْظُوراً إِلَيه فَقَد جمعنَا الاسم واخْتَلَفَ الْمعنَى».

والخَرتُ، ويضم: الثقْب في الأذُنِ وغيرها. كما جاء في القاموس المحيط للفيروزآبادي ـ مادة (خ ر ت).

[2] - المفيد: أوائل المقالات ـ ص ٥٣. وقوله: إلا من شذ منها عن قرب. الإشارة فيه إلى شيخه الصدوق.

[3] - المفيد: المسائل العكبرية ـ ص ٢٦، ٢٧.

وقد نقل عنه تلميذه الكراجكي ما يُبَيِّنُ التَّوْجيهَ العَقليَّ والأسَاسَ النقليَّ لهذا المذهب؛ فذكر أنه قال: «الإرادة من الله ـ جل اسمه ـ نفس الفعل، ومن الخلق الضمير وأشباهه مما لا يجوز إلا على ذوي الحاجة والنقص. وذاك أن العقول شاهدة بأن القصد لا يكون إلا بقلب، كما لا تكون الشهوة والمحبة إلا لذي قلب، ولا تصح النية والضمير والعزم إلا على ذي خاطر يُصوِّر معها الفعل الذي تغلب الإرادة له والنية فيه والعزم عليه.

و لما كان الله ـ تعالى ـ يجل عن الحاجات، ويستحيل عليه الوصف بالجوارح والآلات، ولا يجوز عليه الدواعي والخطرات؛ بطل أن يكون محتاجا في الأفعال إلى التصور والعزمات، وثبت أن وصفه بالإرادة مخالف في معناه لوصف العباد، وأنها نفس فعله الأشياء. وإطلاق الوصف بها عليه مأخوذ من جهة الاتباع دون القياس، وبذلك جاء الخبر عن أئمة الهدى»[1].

ثم ذكر الكراجكي رواية الشيخ المفيد قال: أَخْبَرَنِي أَبُو الْقَاسِمِ جَعفَرُ بنُ مُحَمَّدِ بْنِ قَوْلَوَيْهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعقُوبَ الْكُلِينِيِّ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى قَالَ: قُلْتُ لأَبِي الْحَسَنِ ـ عليه السلام ـ: أَخْبِرْنِي عَنِ الإِرَادَةِ مِنَ اللَّهِ ـ تَعَالَى ـ وَمِنَ الْخَلْقِ. قَالَ: فَقَالَ: الإِرَادَةُ مِنَ الْخَلْقِ الضَّمِيرُ، وَمَا يَبْدُو لَهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفِعْلِ. وَأَمَّا مِنَ اللَّهِ ـ تَعَالَى ـ فَإِرَادَتُهُ إِحْدَاثُهُ لا غَيْرُ ذَلِكَ؛ لأَنَّهُ لا يُرَوِّي وَلا يَهُمُّ وَلا يَتَفَكَّرُ[2].

قال المفيد: «وهذا نَصٌّ من مولانا ـ عليه السلام ـ على اختياري في وصف الله ـ تعالى ـ بالإرادة ...

---

[1] - عن الكراجكي: كنز الفوائد ـ ١/ ٨١.

[2] - أبو الحسن هو الإمام الكاظم موسى بن الإمام جعفر الصادق (ت ـ ١٨٣هـ). والحديث أخرجه الكليني في الكافي ـ ١/ ١٠٩، ١١٠. وتمامه: «وهذه الصفَاتُ منْفيةٌ عنْه، وهي صفَاتُ الْخَلْق؛ فإرادةُ الله الْفعلُ لا غَير ذَلك. يقُولُ له: كُن فيكُون. بِلا لَفْظ ولا نُطْق بِلسانٍ ولا همة ولا تَفَكر. ولا كَيفَ لِذَلِكَ كما أَنه لا كَيفَ له».

فأما إرادة الله ـ تعالى ـ لأفعال خلقه؛ فهي أمره لهم بالأفعال. ووصفنا لـه بأنـه يريـد منهم كذا إنما هو استعارة ومجاز، وكذلك كل من وُصِفَ بأنـه مريـد لما لـيس مـن فعلـه بطريق الاستعارة والمجاز. وقول القائل: يريـد مـني فـلان المصير إليـه. إنمـا معنـاه أنـه يأمرني بذلك ويأخذني به. وأرادني فلان على كذا. أي أمرني بـه. فقولنـا: إن الله يريـد من عباده الطاعة. إنما معناه أنه يأمرهم بها. وقد يعبر بالإرادة عن التمني والشهوة مجازا واتساعا، فيقول الإنسان: أنا أريد أن يكون كذا. أي أتمنـاه. وهـذا الـذي كنـت أريـد أن يكـون كـذا. أي أتمنـاه. وهـذا الـذي كنـت أريـده. أي أشـتهيه وتميـل نفسـي إليـه. والاستعارات في الإرادات كثيرة.

فأما كراهة الله ـ تعالى ـ للشيء؛ فهو نهيه عنه. وذلك مجاز كالإرادة فاعلمه»[1].

وللشيخ المفيد رسالة صغيرة بعنوان «**مسألة في الإرادة**» علَّقها أحمـدُ بـنُ الحسـين بـن العودي الأسدي الحِلِّي، ونصها:

«لا يخلو ـ تعالى جده ـ أن يكون مريدا لنفسه، أو بإرادة.

ولا يجوز أن يكون مريدا لنفسه؛ لأنه لو كان كـذلك لوجـب أن يكـون مريـدا للحسـن والقبيح، وقد دلّ الدليل على أنه لا يريد القبيح ولا يفعله.

ولا يجوز أن يكون مريدا بإرادة؛ لأنها لا تخلو من أن تكون موجودة، أو معدومة.

ولا يجوز أن تكون معدومة؛ لأن المعدوم ليس بشيء، ولا يوجب لغيره حكما.

وإن كانت موجودة؛ لم تخل من أن تكون قديمة، أو محدثة.

فإن كانت قديمة؛ وجب تماثلها للقديم ـ تعالى ـ وكذلك السوادان والبياضان؛ فيجـب تماثل القديمين كذلك. وأيضا فلو كان مريدا بإرادة قديمة؛ لوجب قدم المرادات بأدلـة قـد ذكرت في مواضعها[2].

---

[1]- عن الكراجكي: كنز الفوائد ـ ١/ ٨٢: ٨٤ بتصرف يسير في تصحيح بعض العبارات.

[2]- من ذلك ما ذكره الكراجكي من أنه لو كان ا ـ سبحانه ـ مريدا فيما لم يزل إما لنفسه وإما

فلم يبق إلا أن يكون ـ تعالى ـ مريدا بإرادة محدثة، وهذا باطل من حيث كانت الإرادة عند مثبتيها عرضا، والأعراض لا تقوم بأنفسها، ولا بُدَّ لها من مَحَالٍّ، ولم يخل محلّ هذه من أن يكون هو، أو غيره.

ومُحَالٌ كونُه ـ تعالى ـ محلّ شيء من الأعراض؛ لقدمه.

ولا يجوز أن يكون مريداً بإرادةٍ مُحدثة تحلُّ في غيره؛ لوجوب رجوع حكمها إلى المحل، ولا يصحّ أن يكون حكمها راجعاً إلى محلها ويكون ـ تعالى ـ مريداً بها.

ووجودها لا في محلّ غير معقول، وإثبات ما ليس بمعقول يؤدي إلى الجهالات[1]، فثبت أنه مريد مجازا لا حقيقة، فتأمل ذلك»[2].

بإرادة قديمة معه؛ لوجب أن يكون مراده معه فيما لم يزل؛ لأنه لا مانع له مما أراده ولا حائل بينه وبينه، ولكان ما يوجده من الأفعال لا تختلف أوقاته ولا يتأخر بعضه عن بعض؛ لأن الإرادة حاصلة موجدة في كل وقت .. قال: «وهذا كله موضح أنه ـ عز وجل ـ ليس بمريد فيما لم يزل لا لنفسه ولا لإرادة قديمة معه» .. كنز الفوائد ـ ١/ ٧٩.

[1] - راجع الكراجكي: كنز الفوائد ـ ١/ ٨٠.؛ حيث يوضح ذلك، ويدفع ما يمكن أن يرد على توضيحه من اعتراض قائلا: «ولو جاز أن توجد إرادة لا في مريد بها ولا في غيره؛ لجاز أن توجد حركة لا في متحرك بها ولا في غيره. فإن قيل: إن الحركة هيئة للجسم، وليس يجوز أن تكون هيئة غير حالة فيه. قلنا: ولم لا يجوز ذلك؟ فإن قيل: لأن تغيير هيئة الجسم مدرك بالحاسة؛ فوجب أن يكون المعنى الذي يتغير به حالا فيه. قلنا: وكذلك المريد للشيء، بعد أن لم يكن مريدا له، قد يتغير عليه حس نفسه؛ فوجب أن تكون إرادته تحله. فإن قيل: بأي شيء من الحواس تحس الإرادة؟ قلنا: وبأي شيء يحس الصداع؟ فإن قيل: إن الإنسان يدرك ألم الصداع في موضعه ضرورة. قلنا: فلم نركم أشرتم إلى حاسة بعينها أدركه بها! ولنا أن نقول: وكذلك المريد في الحقيقة يعلم بتغير حسه ويدرك ذلك من نفسه ضرورة».

[2] - المفيد: مسألة في الإرادة ـ ص ٧، ٨ (ضمن المجلد العاشر من سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد). وهذا وما سبقه من كلام المفيد عن الإرادة يؤكد بطلان نسبة رسالة «**النكت الاعتقادية**» إلى الشيخ المفيد، وقد جاء فيها خلاف هذا المذهب؛ لأن مؤلفها يثبت أن ا ـ تعالى ـ مريد وكاره على غير الوجه الذي ذهب إليه الشيخ المفيد في سائر كتبه الثابتة، ويذكر أن إرادته لأفعال نفسه هي علمه الموجب لوجود الفعل في وقت دون وقت بسبب اشتماله على مصلحة داعية إلى إيجاد الفعل في ذلك الوقت دون غيره، وإرادته لأفعال عبيده عبارة عن طلبه إيقاعها منهم على وجه الاختيار. وكذلك القول في كراهته لأفعال

والكراجكي لم يتجاوز حد التفصيل والبيان لكلام شيخه المفيد في منع كون الله مريدا لنفسه، أو بإرادة قديمة، أو بإرادة حادثة فيه، أو في غيره، أو حادثة لا فيه ولا في غيره؛ لكنه خرج عن عادته وزاد على المفيد في بيان المعنى المجازي لإطلاق المريد في حق الله؛ فقد ذهب المفيد إلى أنَّ إرادةَ اللهِ ـ تعالى ـ لفعله هي إحداثه، وإرادته لفعل غيره هي أمره[1] وذهب الكراجكي إلى أنَّ معنى إطلاقنا أن الله مريد لأفعاله: أنه ـ تعالى ـ تقع أفعاله وهو عالم بها، وأنه يفعل لا من سهو، ولا غفلة، ولا بإيجابٍ من غيره[2]. وهذا

نفسه هي علمه الموجب لترك فعل في وقت دون وقت بسبب اشتماله على مفسدة صارفة عن إيجاد الفعل في ذلك الوقت، وكراهته لأفعال عبيده عبارة عن نهيه إياهم عن إيقاعها على وجه الاختيار. (انظر النكت الاعتقادية ضمن المجلد العاشر من سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد ـ ص ٢٥)

وهذا المذهب ليس خلاف مذهب المفيد والكراجكي في الإرادة فحسب؛ بل هو خلاف مذهب المرتضى والطوسي والحلبي الذي سيأتي بيانه في هذا المبحث. وهو مذهب (تلميذ القاضي عبد الجبار) أبي الحسين محمد بن علي البصري (ت ـ٤٣٦هـ)، ولا نعرف أحدا اختاره من متكلمي الاثنا عشرية في القرن الخامس، وهو اختيار المحقق نصير الدين الطوسي (ت ـ٦٧٢هـ) وتابعه عليه تلميذه العلامة أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي (ت ـ٧٢٦هـ)، كما في كتابه «**كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**» ـ ص ٤٠١، ٤٠٢. وهذا يرجح نسبة «**النكت الاعتقادية**» إلى فخر المحققين بن العلامة الحلي كما ذكرت في الكلام عن مؤلفات الشيخ المفيد في المدخل ـ ص ٣٠٣، ٣٠٤. وبناء على هذا استبعدت رسالة «**النكت الاعتقادية**» ولم أعتمد عليها في تمثيل فكر المفيد ولا الفترة التي نعنى بدراستها.

[1] - وهذا هو مذهب جمهور البغداديين وأبي القاسم الكعبي البلخي خاصة كما سبق أن نقلنا عن المفيد نفسه من أوائل المقالات ـ ص٥٣. وحكى الشهرستاني في الملل والنحل ـ ١/ ٥٧ أن هذا هو مذهب إبراهيم بن سيار بن هانئ النظام، وعنه أخذه الكعبي. ومن قبل نسب القاضي عبد الجبار في المغني ـ ٦(٢) ص ٣، ٤ إلى النظام أنه قال في إرادة ا ـ تعالى ـ: إنها فعله أو أمره أو حكمه؛ لأن الإرادة في اللغة إنما تكون ذلك، أو تكون ضميرا، أو قرب الشيء من الشيء كقوله ـ تعالى ـ: ﴿**جِدَارا يريد أن يَنقَض**﴾ الكهف/ ٧٧. والضمير يستحيل على ا ؛ فيجب أن تكون إرادته ما ذكرناه.

[2] - وهذا قريب من مذهب أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ في مطلق المريد، كما حكاه الشهرستاني في الملل والنحل ـ ١/ ٧٢ قال: «إذا انتفى السهو عن الفاعل، وكان عالما بما يفعله؛ فهو المريد على التحقيق». وذكر الشهرستاني أن الجاحظ رأى أن الإرادةَ المتعلقة بفعل الغير هي ميلُ النفس إليه. والذي

الوصف من باب الاستعارة؛ لأنَّ حقيقةَ المُريدِ المَعقُولَةَ في المُحدَثين المُستَحِيلةِ صِفَاتُهُمْ على اللهِ ـ تعالى ـ: أنَّه القَاصِدُ إلى أحد الضدين اللذين خطرا ببَالِهِ، المُوجِبُ له بقصدِه وإيثـارِه دونَ غيرِه. واللَّهُ ـ تعالى ـ لا يَعتَرِضُهُ الخَواطِرُ، ولا يَفْتَقِرُ إلى أدنَى رَوِيَّةٍ وَفِكْرٍ[1].

ثم رجع في «**مقدمات صناعة الكلام**» فكَرَّرَ ما ذكره في معنى كون الله ـ تعـالى ـ مريـدا على أنه فائدة وصف الله ـ عز وجل ـ بهذه الصـفة .. قـال: «فـإن قـال: فمـا الفائـدة في قولكم إن الله ـ تعالى ـ مريد؟ فقل: هو حصول العلم للسـامع بأنـه ـ سـبحانه ـ في أفعالـه وأوامره منزه عن صفة الساهي والعابث. فإن قال: فما إرادتـه؟ فقـل: الجـواب عـن هـذا السؤال على قسمين: **أحدهما**: إرادته لما يفعله، وهي الفعل المراد نفسه، **والآخر**: إرادته لما يفعله غيره، وهي أمره بذلك الفعل»[2].

وأحبُّ أن أشير هنا إلى أن ترتيب ثبوت الصفات الذاتية على ذلك النحو الذي ذكرته عند الشيخ المفيد والكراجكي كان موافقا لقولهما بـأن الشـيء هـو الموجـود الثابـت، وأن المعدوم لا شيء؛ ومِن ثَمَّ كان إثباتهما صانعا للعالم كافيا في بيان أنـه موجـود، ثـم يكـون الكلام عن كونه قديما وباقيا، وبعد ذلك يكون الكلام عن القدرة والحياة والعلم.

* * * * *

أفهمه من كلام الشهرستاني أن الجاحظ يقصد ما حكاه في معنى المريد لفعل نفسه من إطلاق المريد على ا ـ تعالى ـ وعلى العباد بلا فرق على وجه الحقيقة في اللغة، وهذا ما أكده من قبلُ القاضي عبد الجبار في المغني ـ ٦(٢)/ ٥؛ على حين أن الكراجكي يراه المعنى المجازي في إرادة ا ـ تعالى ـ لفعله فقط دون إرادة العباد لأفعالهم.

[1] - انظر الكراجكي: كنز الفـوائد ـ ١/ ٧٨، ٨٠. ويلاحـظ أنه لم يقـدم دليـلا نقليا يثبت رأيـه في معنى إرادة ا ـ تعالى ـ لفعله؛ برغم أنه نقل لنا أدلة شيخه المفيد.

[2] - السابق ـ ص ٣١٧.

بـ ـ أما الشريف المرتضى وتلميذاه شيخ الطائفة الطوسي وأبو الصلاح الحلبي؛ فقد مالوا إلى طريقة القاضي عبد الجبار القائل بأن إثبات الصفات لا يتم إلا من طريق النظر في الأفعال لمعرفة دلالتها على الغائب كما تدل في الشاهد، مع قوله بشيئية المعدوم. وهذا القول لا يتم معه إثبات أن الصانع موجود بإثبات ذاته فقط حتى تكون لذلك دلالة مستقلة. ومن ثَمَّ التزموا ترتيبا آخر لمعرفة هذه الصفات من خلال النظر في العَالمَ المُحدَثِ تأخر فيه الكلام عن كون الصانع موجودا. وأول ما يعرفه المستدل عندهم من صفات الصانع أنَّه **قادر**؛ لأن الفعل يدل أول ما يدل على كون فاعله قادرا، كما سيأتي في بيان كلامهم عن إثبات الصفات خاصة عند شيخ الطائفة الطوسي. وقد آثرت هنا أن أرتب عرض كلامهم بحسب ترتيب الصفات عندهم؛ فأذكر آراءهم جميعا واحدا بعد واحد في كل صِفَةٍ صفَةٍ مما يلي:

١ ـ كونه ـ تعالى ـ قادرا:

أ ـ حَدُّ القادر عند الشريف المرتضى: «الذي يصح أن يفعل؛ إذا انتفت عنه الموانع، ولم يكن الفعل مستحيلا في نفسه»[١].

وفي «**جمل العلم والعمل**» بعد فراغه من بيان إثبات أن الأجسامَ مُحدَثة، وأنَّ لها مُحدِثا صَانِعا يقول الشريف المرتضى: «ولا بُدَّ من كونه قادرا؛ لِتَعَذُّرِ الفعلِ على من لم يكن قادرا، وتَيَسُّرِهِ على من كان كذلك». وَبَيَّنَ في شرحه ابتناء هذه الدلالة عقليا ولغويا على قياس الغائب على الشاهد؛ فالناظر يرى في الشاهد ذاتين مشتركتين في صفاتهما من كونهما جسمين وحيين وغير ذلك، ثم تختص إحداهما بصحة الفعل، والأخرى يتعذر عليها؛ فلا بد من أن تكون الذات التي صح منها الفعل قد اختصت بأمر ليس بحاصل لمن تعذر عليها الفعل، وبه كانت أولى بالفعل من الأخرى. وهو يرى أن أهل اللغة يسمون

---

[١] - المرتضى: الحدود والحقائق (رسائل الشريف المرتضى) ـ ٢/ ٢٧٩ .

من كان على هذه المفارقة قادرا، وعلى هذا يصح أن يطلق في حق كل من يصح منه الفعل أنه قادر.

فإذا ثبت بعد ذلك بمُقتضَى العقلِ صِحَّةُ إحداثِ الصانع للعَالَمِ؛ أطلق عليه التسمية والوصف بكونه «**قادرا**» اتباعا لأهل اللغة. وقد صح فعل الأجسام من الله ـ تعالى ـ فوجب أن يكون قادرا؛ لأن طرق الأدلة لا تتخلف شاهدا وغائبا.

وإن اعترض من يقول: ما أنكرتم أن تكون الذات التي صح منها الفعل اختصت بطبيعة، أو صحة بنية دون ما تذهبون إليه؛ لأجلها صح الفعل؟ فجواب المرتضى أن الطبع غير معقول، وما لا يعقل لا يجب إثباته. ولو كان الطبع المُدَّعَى معقولا؛ لم يخلُ من أن يُوجبَ صفة للحي لأجلها يصح منه الفعل، أو لا يُوجبُ صفةً بل يختص بالمحل. والأول وِفاقٌ في المعنى وخِلافٌ في العبارة، والإشارة فيه إلى القدرة التي سميت طبعا، ولا مضايقة في العبارة. والثاني باطل؛ لأنَّ ما يختص بالمحل لا يجوزُ أن يوجبَ حكما للجملة، كما لا يجوز أن يوجب ما يختص بزيد حكما لعمرو.

وبمثل هذا يَبطُل القول بصحة الفعل لصحة البنية؛ لأنَّ صحة البنية أمر يرجع إلى المحل، وهي عبارة عن بنية مخصوصة بمعان مخصوصة .. أضف إلى ذلك أن جميع ما يُعقل من صحة البنية موجود في الذات التي تعذر عليها الفعل[1].

* * *

بـ ـ وأما شيخ الطائفة الطوسي؛ فيبين معنى القول في الذات: إنها قادرة؛ بأنها «على صفة يصح منها إيجاد ما وصفت بالقدرة عليه على بعض الوجوه». وهذا القيد «على بعض الوجوه» لأنَّ القديمَ ـ تعالى ـ فيما لم يزل قادرٌ، ولا يصح منه الفعل فيما لم يزل. وكذلك الممنوع في مذهبه قادر وإن كان لا يصح منه الفعل مع وجود المنع .. قال: «فلو لم نقل: على بعض الوجوه. لانْتَقَضَ بهذه المواضع. وإنما حكمنا بأنه قادر في هذه المواضع؛

[1] - انظر المرتضى: شرح جمل العلم والعمل ـ ص ٤٥: ٤٧.

لأنه لما هو عليه من الصفة يصح منه الفعل إذا زالت الموانع وحضر الوقت الذي يصح منه إيجاد الفعل فيه من غير أن يتجدد له صفة أخرى، ومن ليس بقادر يحتاج أن يتجدد له صفة لمكانها يصح منه الفعل؛ فبذلك يصح الفرق بينهما»[1].

ويذكر الشيخ الطوسي أن وصفنا لله ـ تعالى ـ بأنه قادر هو أول ما يدركه الناظر، ويستدل عليه من الصفات الإلهية .. قال «وأما ما يجب أن يكون عليه من الصفات؛ فأول ذلك أنه يجب أن يكون قادرا؛ لأن الفعل لا يصح أن يصدر إلا من قادر»[2]. وزاد الأمر تجلية في شرحه القسم النظري من «**جمل العلم والعمل**» لشيخه المرتضى؛ فقال: «ولا يمكننا أن نتكلم في شيء من صفات القديم ـ تعالى ـ من كونه عالما وحيا وموجودا وغير ذلك، إلا بعد أن نثبت كونه قادرا؛ لأن الطريق إلى إثباته أفعاله، والفعل أول درجة تدل على كونه قادرا لا غير، وإنما يدل على الصفات الأخر أمور زائدة على مجرد وجود الفعل»[3].

ويرى الطوسي أن سبيل معرفة ثبوت أن الله ـ تعالى ـ قادر، هو قياس الغائب على الشاهد، وهو يُجري القياس بجامع الدليل على نحو ما سبق في كلام المرتضى؛ فيقول: «لا يمكننا أن ندل على أن الله ـ تعالى ـ قادر إلا بعد أن نبين الواحد منا قادرا، وإذا بينا ذلك وكانت الطريق التي دللنا بها على أن الواحد منا قادر حاصلةً في القديم ـ تعالى ـ حكمنا أيضا بأنه قادر»[4]. ثم يذكر دلالة المرتضى السابقة نفسها، ويدفع عنها من الاعتراضات ما دفعه المرتضى أيضا؛ ليبطل تعليل صحة الفعل بالمزاج أو الطبع أو

---

[1] - الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٢٤.

[2] - الطوسي: الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد ـ ص ٢٧.

[3] - الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٢٤. وقد أكّد هذا الترتيب من قبل القاضي عبد الجبار؛ فراجع له: المحيط بالتكليف ـ ص ١٠٥، ١٠٦.

[4] - الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٢٤.

التأليف أو البنية المخصوصة والصحة. وذكر في أثناء ذلك جواب السؤال: من الذي يتعذر عليه الفعل، ومن الذي يصح منه؟ فذكر أن المريض المدنف قد تنتهي بـه الحـال إلى حـد يتعذر عليه فيه تحريك أعضائه، ولا يتعـذر ذلـك علـى الصـحيح. والمـريض حـي بدلالـة إدراكه الألم في هذه الأعضاء التي يتعذر عليه تحريكها؛ فعلـم بـذلك أنـه لا بـد مـن أمـر لمكانه صح منه الفعل، ولا يخلو ذلك الأمر من أن يكـون صـفة ترجـع إلى الجملـة، أو إلى معنى يرجع حكمه إلى المحل من التأليف والبنية المخصوصـة والصـحة وغـير ذلـك. قـال الطوسي: «فإن كان صفة راجعة إلى الجملة؛ فهو الذي أردناه. وإن كـان أمـرا راجعـا إلى المحل؛ فلا يجوز أن يعلل به حكـم راجـع إلى الجملـة. وصـحة الفعـل حكـم راجـع إلى الجملة؛ فلا يجوز أن يعلل بما يرجع إلى المحل ...»[1].

وإن قيل: لم أنكرتم أن يكون إنما صح منه الفعل لانتفاء صفة عنه، ومن تثبيـت تلـك الصفة له تعذر عليه الفعل؟ فللشيخ الطوسي على ذلك جوابان:

أحدهما: أن صحة الفعل حكم يرجع إلى الجملة، وانتفاء الصفة حكـم يرجـع إلى كـل جزء من هذه الجملة كما يرجع إليها جميعا، وقد سبق أن الحكـم الراجـع إلى الجملـة لا يجوز أن يعلل بما يرجع إلى المحل. وليس للمعترض أن يعلل انتفاء الصـفة بشـرط كونـه حيا، على نحو ما يقال في إثباتها مـن أنـه مشـروط بكونـه حيـا؛ لأن الصـفة إذا كانـت إثباتا جاز أن يكون لها شرط آخر هو إثبات؛ لأنها تختص بذات دون ذات. وليس كذلك صفة النفي؛ لأن النفـي لا يخـتص، بـل يشـيع في الـذوات كلـها؛ فلـم يحـتج إلى شـرط الإثبات.

والجواب الثاني: أن الحكم بصحة الفعل لو كان لانتفاء صفة؛ لكان الجوهر المعدوم لا يخلو من أن يكون على تلك الصفة، أو لا يكون عليهـا. **فـإن لم يكـن عليهـا**؛ وجـب أن يصح الفعل من الجوهر المعدوم، والمعلوم خلافـه. **وإن كـان عليهـا** في العـدم؛ فهـي صـفة

---

[1] - الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٢٥.

ذاتية لا يخرج عنها مع الوجود[1]، وهذا يعني أنه لا يصح الفعل من الجواهر وإن وجدت. والمعلوم خلاف ذلك[2].

وتوضيح ذلك بالمثال أنا لو قلنا بأن صحة الفعل من زيد ترجع إلى مجرد أنه ليس بعاجز، دون أن نثبت أنه قادر؛ فهذه الصفة المنفية عن زيد حال وجوده، إما أن تكون منفية عنه حال عدمه، وإما أن تكون ثابتة له.

فإن كانت منفية عنه حال عدمه؛ وجب أن يصح منه الفعل وهو معدوم، كما يصح منه وهو موجود؛ لأن العلة ـ وهي انتفاء صفة العجز، أو هي كونه ليس بعاجز ـ متحققة في حال عدم زيد كما هي في حال وجوده.

وإن لم تكن تلك الصفة منفية عن زيد في العدم؛ فالمعنى الذي يثبت له من ذلك هو كونه عاجزا، وما يثبت في العدم من الصفات عند القائلين بشيئية المعدوم صفةٌ ذاتية لا يخرج عنها الشيء الموصوف في حال وجوده. وهذا يعني أن زيدا لا يصح الفعل منه حال عدمه وحال وجوده؛ لأنه عاجز في الحالين على السواء. ولهذا ختم الشيخ الطوسي هذا الجواب بقوله: «ولو كان كذلك؛ لوجب أن لا يصح الفعل من الجواهر، وإن وجدت؛ لأنها مع الوجود لا تخرج عن تلك الصفة، وقد علمنا خلاف ذلك»[3].

ويزعم الطوسي أنه بإبطال تعليل حكم صحة الفعل بما يعود إلى المحل من التأليف والبنية المخصوصة والصحة والمزاج، أو إلى الطبع، أو إلى نفي صفة، لا يبقى إلا التعليل بإثبات صفة ترجع إلى الجملة، وهي كونه قادرا. ثم يقول: «فإذا ثبت أنه لا بد من أن يكون من صح منه الفعل قادرا؛ وجب أن يكون من صح منه فعل الجسم قادرا

---

[1] - هذا في الممكنات المحدثة، ومثاله الإنسان الموصوف بالحيوانية والناطقية، وهما وصفان لازمان له سواء كان معدوما أو موجودا، وأصل هذا القول شيئية المعدوم؛ فالشيء عندهم بمعنى المعلوم الذي يمكن أن يكون موجودا أو معدوما.

[2] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٢٥، ٢٦.

[3] - السابق ـ ص ٢٦.

للاشتراك في الطريقة»[1]. وهذا قياس غائب على شاهد بجامع الدليل.

وإن قيل: إن الفاعل منا قادر؛ لأنه صح منه الفعل وكان يصح منه أن لا يفعله؛ فما وجه القطع بأن فاعل الجسم قد صح منه الفعل على هذا الوجه، وما الذي يمنع أن يكون تأثيره على وجه الإيجاب؛ فلا يكون قادرا؟

وللطوسي على ذلك جوابان أيضا: أولهما: أن الذي دلَّ على حاجة أفعالنا المُحدَثَةِ إلى مُحدِثٍ منا من حيث كانت مُحدَثَةً، دلَّ على حاجتها إلى من كان له صفة المختارين؛ فلا يجوز مع ثبوت ذلك أن تُعلَّقَ مع هذه الحاجة لمن له صفة المُوجبين؛ لأن ذلك نقض للعلة. ولو جاز ذلك؛ لجاز إثبات مُحدَثٍ وإن لم يكن له مُحدِثٌ؛ لأن مخالفة المُحدِث للمُحدِثين في صفة القادرين كمخالفة المُحدَث للمُحدَثين في نفس الحاجة، وهذا بَيِّنُ الفساد. وقال في «**الاقتصاد**» حينما رد الاعتراض نفسه: «فإسنادها إلى من ليس له صفة المختارين في البطلان، كبطلان إسنادها إلى غير مؤثر، وكلاهما فاسد»[2].

والثاني: أن المؤثر في حدوث الأجسام لا يخلو من أن يكون قادرا مختارا، أو مُوجبًا هو علة أو سبب. فإن كان قادرا مختارا؛ فهو المطلوب. وإن كان موجبا هو علة أو سبب؛ فلا يخلوان من أن يكونا قديمين، أو محدثين. ولو كانا محدثين؛ لاحتاجا إلى علة أخرى أو سبب آخر، وهذا تسلسل محال يعني وجود ما لا نهاية له من العلل والأسباب. وإن كانا قديمين؛ وجب أن تكون الأجسام قديمة؛ لأن العلة توجب معلولها في الحال، والسبب يوجب المسبب إما في الحال أو في الوقت الثاني، وكلاهما يوجب قدم الأجسام، وقد دللنا على حدوثها؛ فبطل بذلك أن يكون صانع العالم موجبًا ولم يبق بعد ذلك إلا أن

---

[1] - الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٢٦.

[2] - انظر الطوسي: الاقتصاد ـ ص ٢٧. وقد تصرفت في تصحيح العبارة، وقارنه بما أثبته محقق تمهيد الأصول ـ ص ٢٦.

يكون مختارا له صفة القادرين[1].

* * *

ج ـ ولقد حذا أبو الصلاح الحلبي حذو شيخيه المرتضى والطوسي في البدء بإثبات أنَّ صانع الأجسام قادر؛ لوجوب كون من صح منه الفعل على صفة ليست حاصلة لمن تعذر عليه، ولولا ثبوتها له لتعذر منهما أو صح منهما[2]. وقد اتفق الفصحاء على وسم من كان كذلك قادرا.

وفي بيان أن هذه الصفة لا تسند إلى من تعذر عليه الفعل استدل أبو الصلاح الحلبي بصورة دليل شيخه الطوسي في منع عودة صحة الفعل إلى انتفاء صفة؛ فذكر أن الجوهر المعدوم لا يخلو من أن يكون عليها، أو ليس عليها. ولو كان عليها (أي كان موصوفا بأنه قادر في العدم)؛ لوجب تعذر الفعل عليه وإن وجد؛ لأنه كما تعذر عليه الفعل في العدم وهو قادر يتعذر عليه إذا وجد على هذه الصفة، وهذا محال مخالف لعلم الضرورة. وإن لم يكن عليها؛ صح منه الفعل في حال العدم ما دام غيرُ القادر يصح منه الفعل في حال الوجود[3]، وهذا محال أيضا. فلا يبقى إلا أن هذه الصفة تكون للموجود الذي يصح منه الفعل دون من تعذر عليه؛ موجودا كان أو معدوما.

وإن قيل: إنَّ صحة الفعل ترجع إلى نفي صفة. فالحلبي يمنع ذلك بأن صحة الفعل تأثير لا يجوز إسنادُه إلى النفي؛ لاستحالة حصوله معه؛ فوجب إضافته إلى ثبوت صفة[4].

---

[1] - انظر الطوسي: الاقتصاد ـ ص ٢٧، ٨٢. وقارنه أيضا بما أثبته محقق تمهيد الأصول ـ ص ٢٦.

[2] - لقد اكتفى بهذا القدر فقط في كتابه الكافي في الفقه؛ فراجعه ـ ص ٤١.

[3] - يراعى في فهم وجه الدلالة هنا أن الأمور الذاتية ثابتة في حال العدم كما هي ثابتة في حال الوجود عند من قال بشيئية المعدوم، وإذا كان الموجود غير القادر يصح منه الفعل؛ فذلك يرجع إلى أمور ذاتية تثبت له في العدم والوجود على حد سواء.

[4] - انظر الحلبي: تقريب المعارف في الكلام ـ ص ٤٠.

٢ ـ كونه ـ تعالى ـ عالما:

أ ـ انتهى السيد المرتضى بنظر عقلي وتأسيس لغوي إلى أن محدث الأجسام قادر، ثم أخذ في إثبات كونه عالما بالمنهج نفسه فقال: «ولا بد من كون محدثها عالما؛ لأن الإحكام ظاهر في كثير من العَالَمِ، والمحكم لا يقع إلا من عَـالِمٍ». وهو في شرحه يكرر الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد، فيقول: «قد علمنا في الشاهد ذاتين يصح من إحداهما الفعل المحكم المتقن؛ مثل: الكتابة الكثيرة، ونساجة الديباج، والصياغة، وبناء القصور، وغير ذلك. ويتعذر ذلك على الأخرى مع مشاركتها لها في جميع صفاتها من كونها موجودة حية قادرة. ومع هذا يتعذر عليها الفعل المحكم فلا بد من أن تختص الذات التي يصح منها الإحكام بأمر ليس بحاصل للأخرى؛ لأنه لو لم يكن هناك أمر لاشتركتا جميعا إما في صحة الإحكام أو في التعذر، وقد علمنا خلاف ذلك. فإذا ثبت أنه لا بد من أمر، ووجدنا أهل اللغة يسمون من كان على هذه المفارقة «**عَالِمًا**»؛ أثبتنا المفارقة عقلا، وأطلقنا تسميته بالعالم بموجب اللغة.

فإذا ثبت أن في أفعال الله ـ تعالى ـ ما يزيد في الإحكام والإتقان على كل فعل محكم متقن مثل خلق السماوات والأرض، ومثل خلق الحيوانات على اختلاف أشكالها وطباعها وما ركب فيها من بدائع الحواس، وخلق الجنين في كل جنس منه ما يشاكله، وخلق الثمار في أوقاتها، وإيجاد كل نوع من جنسه من غير أن يختلف ذلك أو ينخرم؛ وجب أن يكون ـ تعالى ـ عالما»[1].

* * *

بـ ـ أما الشيخ الطوسي؛ فقد جاء في المطبوع من كتابه «**تمهيد الأصول**» الكلام على إثبات كون الله ـ تعالى ـ قديما عقب إثباته كونه ـ تعالى ـ قادرا. وأنا على يقين من خلاف هذا الترتيب للنسق الكلامي عند الشيخ الطوسي في هذا الكتاب خاصة، وقد يكون

[1] - المرتضى: شرح جمل العلم والعمل ـ ص ٤٧، ٤٨.

ذلك من خطأ النساخ، ولم يلتفت المحقق إلى وجه الخطأ فيه، ولا إلى مخالفته الأصلَ الذي يشرحه الشيخ الطوسي[1]؛ خاصة أن شيخ الطائفة يقول في بداية كلامه في الاستدلال على كون الله عالما: «إذا ثبت كونه ـ تعالى ـ قادرا؛ فأنت مخير في إثبات كونه عالما، وكونه حيا، أو موجودا؛ لأن كل ذلك ممكن، وليس بعضه بالتقديم أولى من بعض؛ وإنما قدمنا كونه عالما حسب ما فعله في الكتاب»[2]. ومن المعلوم أن إثبات كونه ـ تعالى ـ قديما لا يصح إلا بعد إثباته موجودا؛ إذ الموجود الثابت إما أن يكون قديما أو مُحدَثًا.

والشيخ الطوسي يُبَيِّنُ أولا حَدَّ العَالِم بأنه «من صح منه إحكام ما وصف بالقدرة عليه إما تحقيقا أو تقديرا» .. وقوله تحقيقا؛ لأن ما يقدر عليه العالِم يصح منه إحكامه بالفعل. وقوله تقديرا؛ لأن ما لا يقدر عليه من مقدورات غيره، أو ما ليس بمقدور في نفسه، لو كان العالِمُ قادرا عليه؛ لصح منه إحكامه، ثم يقول: «وإذا ثبت ذلك احتجنا أن نبين أولا كون الواحد منا عالما بطريقة هي حاصلة فيه تعالى؛ فيتوصل حينئذ إلى إثباته تعالى عالما»[3].

---

[1] - وقد ذكر المحقق نفسه في تقديمه أن النسخ الثلاث التي اعتمد عليها متخالفة في بعض الموارد، وأنه كان يأخذ بما يراه أنسب وأصح. ومن الجدير بالذكر أنني ما رأيت أحدا من أهل العلم من الاثنا عشرية المعاصرين يذكر بخير طبعة الدكتور عبد المحسن مشكاة الديني لكتاب **«تمهيد الأصول»** .. انظر على سبيل المثال الشيخ يعقوب الجعفري: مقدمة تحقيقه لـ «**شرح جمل العلم والعمل**» للشريف المرتضى ـ ص ٢٤. وذكر لي آية ا جعفر السبحاني في بيته بمدينة قم: أنها طبعة رديئة تشتمل على الكثير من صنوف الفساد. وقد كان أول من دلني على طبع الكتاب، وعلى مظان الحصول عليه؛ فاشتريت آخر نسختين منه في إحدى المكتبات القديمة بطهران.

[2] - الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٣٢. والمشار إليه في آخر العبارة هو الشريف المرتضى، وكتابه **«جمل العلم والعمل»**. وشيخ الطائفة الطوسي التزم هذا المنهج في **«التمهيد»**، وفي كتابه **«الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد»**؛ على حين أننا نجد ترتيب المباحث الكلامية في رسالة **«مسائل كلامية»**، ورسالة **«الاعتقادات»** يبدأ بالدلالة على وجود ا ـ تعالى ـ وكونه قديما باقيا. ولعل هذا يؤكد أشرت إليه سابقا من أن هاتين الرسالتين نسبتا خطأ إلى شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي.

[3] - الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٣٢. مع ملاحظة ترجيحي في قراءة النص بعض ما يشير المحقق

وفي الشاهد ـ وفق ما ذكره المرتضى من قبل ـ نرى حيين قادرين يتأتى من أحدهما الفعل المحكم المتقن كالكتابة الكثيرة والبناء والنساجة والصياغة، ويتعذر على الآخر مع قدرته على جنس الأفعال؛ فلا بد من اختصاص الأول بمعنى لأجله فعلَ المُحكَمَ المُتقَنَ، وهذا المعنى لا يكون للثاني الذي تعذَّر عليه فعلُ المُحكَمِ المُتقَنِ، وإلا لكانا سواء فيما يصدر عنهما من الأفعال .. قال الطوسي: «ووجدنا أهل اللغة يسمون من كان على هذه المفارقة عالما؛ فأثبتنا المفارقة عقلا، وأطلقنا العبارة اتباعا للغة»[1].

وشرع الطوسي بعد ذلك في الكلام عن قدر الإحكام الذي يدل على كون القادر عالما، فقرر أنه معلوم بالصفة دون المقدار؛ إذ المحكم ـ كما ذكر القاضي عبد الجبار، والطوسي وشيخه المرتضى يحذوان حذوه في هذه الأبواب ـ هو كل فعل يقع من فاعل على وجه لا يتأتى من سائر القادرين، وإنما صحت دلالة المحكم على كون فاعله عالما؛ لأنه صح وقوعه من فاعل قادر وتعذر على غيره من القادرين[2]. وذكر الطوسي أن كل جملة من الأفعال المحكمة تتعذر على سائر القادرين، هي التي تدل على كون فاعلها عالما. وعلى هذا فكتابة حرف أو حرفين أو وقوع كلمة ممن لا يعرف موضوعها، أو ضم شيء إلى شيء، يصح أن يقع ممن ليس بعالم؛ بخلاف الكتابة الكثيرة. وكذلك فعل المحتذي لا يتعذر على كل قادر، وإن كان المحتذي يحتاج إلى العلم بكيفية الاحتذاء حتى يصح منه أن يحتذي[3].

إلى وروده بنسخ التحقيق الأخرى.

[1] - الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٣٢.

[2] - انظر القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ـ ص ١٥٦.

[3] - انظر الطوسي: التمهيد ـ ص ٣٢ في ضوء كلام القاضي بشرح الأصول الخمسة؛ فإنني لا أحسب أن القارئ العربي يستطيع ـ مهما بلغت معرفته بالكلام الاثنا عشري ـ أن يفهم النص المطبوع من التمهيد في هذا الموضع مجردا، ولقد بذلت جهدي مستعينا بالمطبوع من كلام الطوسي في غير هذا الكتاب، وبكلام القاضي عبد الجبار خاصة؛ لأصوغ الأفكار وأعيد تركيب كلام الطوسي على هذا

وإن قيل: هل ها هنا جنس من الأفعال يدل على كون فاعله عالما؟ فجواب الطوسي: أنه لا يوجد جنس يدل على كون فاعله عالما، وإنما يدل على ذلك وقوع الفعل محكما، أو وقوعه على وجه لا يقع عليه إلا ممن هو عالم، كوقوع جزء من الاعتقاد الذي يكون علما، فإنه يدل على كون فاعله عالما؛ لأن العلم هو اعتقاد على وجه، ووقوعه على ذلك الوجه يجري مجرى المُحكَم في تعذُّرِه على من ليس بعالم[1].

وإن قال معترض: أليست الإرادة لا يصح وقوعها إلا ممن هو عالم، وهي جنس الفعل دون أن تكون واقعة على وجه الإحكام؟ فلشيخ الطائفة الطوسي على ذلك جوابان: أحدهما: أن الإرادة يصح وقوعها ممن ليس بعالم؛ إذ يصح وقوعها من الظان أو المعتقد غير العالم، وليس كذلك المحكم من الأفعال لأنه لا يقع إلا ممن هو عالم. والثاني: أن الإرادة ليست محتاجة إلى كونه عالما؛ بل كونُه مريدا هو المحتاج إلى كونه عالما أو معتقدا، ويدل على ذلك أنه لو فعل غيرُنا الإرادةَ فينا لكان يجب أن يكون الواحد منا عالما أو معتقدا، وإن لم يكن فَعَلَ الإرادةَ؛ فالحال محتاجة إلى حال أخرى[2].

وإن قيل: لم تنكرون أن الفعل المحكم يصح ممن كان على صفة المعتقدين أو الظانين، فإنه إن صح ذلك فلا يجب معه أن يكون الله ـ تعالى ـ عالما؟ فجواب الشيخ الطوسي: أن الفعل المحكم يدل على صفة يجب أن تكون مع ثبات العقل، وليس كذلك إلا كونه عالما، وما ليس بعالم لا يلزم معه كمال العقل؛ لأنه يجوز خروجه من كونه ظانا ومعتقدا مع كمال عقله، ولا يجوز أن يكون كاتبا بليغا ثم يخرج من جميع ذلك مع بقاء عقله. وكذلك ما طريقه الظن والاعتقاد لا يجب اختلاله بالسكر والجنون لأنهما لا يمنعان منهما وإنما يمنعان من العلم، وقد علمنا اختلال الصنايع بالسكر والجنون؛ فعلم أنه إنما كان

النحو. ومهما يكن أمر أخطاء الطباعة في تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان لكتاب القاضي عبد الجبار؛ فهي لا تبلغ حد إغلاق النص كما هو الحال في مواضع كثيرة من طبعة تمهيد الطوسي.

[1] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٣٢، ٣٣.

[2] - انظر السابق ـ ص ٣٣.

كذلك للعلم دون الاعتقاد والظن. ويضاف إلى ذلك أن ما طريقه الظن والاعتقاد لا يمتنع حصوله بأول ممارسة، على حين أن الصنايع لا يصح تعلمها بأول الممارسة؛ فعلم أن ذلك لمكان العلم الذي يحتاج إلى ممارسة مخصوصة يفعل الله عندها العلم الضروري بها[1].

وإن قيل: إن كان المحكم يدل على كون فاعله عالما؛ فلم لا يجب أن يدل المُثَبَّج[2] الذي فيه تخليط، وما ليس بمحكم، على أنه ليس بعالم؟ فجواب الشيخ الطوسي: أن ذلك عكس لا يلزم في الأدلة؛ فلا يمتنع أن نعلم أن فاعل المُثَبَّج عالم بدليل آخر، ويصح أن يفعل العالمُ المُثَبَّجَ لغرض. أما المحكم فلا يصح أن يفعله إلا من هو عالم به. وإنما يعلم في بعض الأوقات أنه ليس بعالم إذا علمنا توفر دواعيه إلى إيقاع الفعل المحكم فتعذر عليه. فإنا نعلم أنه ليس بعالم لمكان التعذر سواء وقع منه المُثَبَّجُ أو لم يقع. وإذا علمنا تعذر المحكم ممن لا يفعل فعلا أصلا؛ علمنا أنه ليس بعالم، ولا نعلمه غير عالم إذا فعل ما ليس بمحكم؛ فلا اعتبار لوقوع المُثَبَّج إذ ليس في الفعل ما يدل على أنه غير عالم، ولا على أنه جاهل.

وفي المطبوع من كلام الشيخ الطوسي في «**التمهيد**» أنه ذكر بعد ذلك أنه قيل: إن بعض الأفعال تدل على الجهل في بعض الأوقات؛ مثل الذي يقول: «**جِيد**». بكسر الجيم

---

[1] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٣٣، ٣٤. وراجع له أيضا: الاقتصاد ـ ص ٢٩. وقد قال القاضي في شرح الأصول الخمسة ـ ص ١٥٧: «الذي يشتبه الحال فيه ليس إلا كونه ظانا أو معتقدا، وذلك مما لا تأثير له في إحكام الفعل .. ألا ترى أن أحدنا في أول ما يمارس الكتابة ويتعلمها قد يظنها ويعتقدها ثم لا يتأتى منه إيقاعها على هذا الوجه المخصوص؛ فصح بهذا أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالما في الشاهد، وإذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت في الغائب؛ لأن طرق الأدلة لا تختلف غائبا وشاهدا».

[2] - المثَبج: ما فيه تخليط من كل شيء، ومنه كتاب مثَبج. كما ذكر الخليل في معجم العين ـ مادة (ثبج). والمذكور في المطبوع في شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ـ ص ١٥٩ «**المخَرمَش**» وقال محققه نقلا عن مادة (خرمش) من لسان العرب لابن منظور: هو الإفساد والتشويش. أقول: وكذلك «**المخَربَش**»، كما ذكره ابن منظور في المادة نفسها.

وتخفيف الياء، في الإخبار عن جودة الشيء. فإن ذلك يدل على أنه جاهل بتلك اللغة[1].

على حين أن الوارد في كلام القاضي عبد الجبار أنه ليس في الأفعال ما يدل على أن فاعله جاهل، وإن كان منها ما يدل على أنه ليس بعالم .. قال: «فإنا إذا علمنا أن أحدنا قد خلص داعيه إلى إيجاد الفعل محكما متسقا، وكانت الموانع مرتفعة زائلة، ثم لا يقع؛ دل على أنه غير عالم به، إذ لو علم به لأوقعه كما يريد»[2].

وبعد أن يفرغ الشيخ الطوسي من بيان أنَّ العالِمَ منا إنما يُعْرَفُ عالِمًا بما يصدر عنه من الأفعال المحكمة، ينتقل بواسطة قياس الغائب على الشاهد إلى بيان كون الله ـ عز وجل ـ عالما، وكونه ـ تعالى ـ عالما يعني عنده أن الأشياء واضحة له حاضرة عنده غير غائبة عنه. والدليل على ذلك أنه فعل الأفعال المحكمة المتقنة؛ فيذكر في «**التمهيد**» و«**الاقتصاد**» كليهما أنه قد تَبيَّنَ أن الله ـ تعالى ـ قد فعل من الأفعال المحكمة ما يزيد في الإحكام على كل محكم، في خلق النبات والإنسان والحيوان والسماوات والأرض، وما في ذلك كله من بديع الحكمة ولطيف الصنعة والتركيب العجيب، في نظام واحد واتساق واحد؛ فكل أولئك دال على وجوب كونه عالما .. ألا ترى أن القدر اليسير من أفعالنا المحكمة لا يقع إلا من عالم، وأفعاله ـ تعالى ـ المشار إلي نَزْرٍ منها آنفا تزيد على إحكام كل محكم؛ فهي أولى وأحرى في الدلالة على كونه عالما[3].

ومن دلائل النظام الواحد في أفعال الله ـ تعالى ـ ما يجري فيه الحال على وتيرة واحدة

---

[1] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٣٤.

[2] - القاضي: شرح الأصول الخمسة ـ ص ١٥٩. وإنني لم أقصد عقد المقارنة في هذا الموضع بين الشيخ الطوسي والقاضي عبد الجبار، وإنما الذي جرني إلى ذلك محاولتي تنوير كلام الطوسي في التمهيد، والسعي في عرض أفكاره بصورة واضحة معقولة. ثم التزمته في سائر هذه الدراسة لما سبق أن أشرت إليه من حال الكتب المطبوعة ..

[3] - انظر الطوسي: التمهيد ـ ص ٣٤، ٣٥. والاقتصاد ـ ص ٢٨، ٢٩. وقارنه بكلام القاضي: شرح الأصول الخمسة ـ ص ١٥٨.

مستمرة فأشبه الكتابة المحكمة ـ أنه خلق الحيوان في كل حي من جنسه من غير اختلاف في ذلك؛ فلا يخلق البشر من البهائم، ولا يخلق في البهيمة جنس البشر؛ فلو لم يكن عالما لاختلف ذلك. وكذلك خلق الثمار في أزمنة مخصوصة، وفي كل شجرة ما يشاكلها؛ فلا يخلق في الكرم رطبا، ولا في النخل عنبا، ولا في غيرهما من الأشجار ما ليس من جنسها .. قال الطوسي: «فلولا أنه عالم بذلك؛ لما وجب ذلك على وتيرة واحدة، وكان يختلف الحال فيه»[1].

وبعد هذه الملاحظات التفصيلية الطريفة على نظام العالم المحكم يذكر الشيخ الطوسي اعتراضا قد يتمسك به بعض الملاحدة فيقول: نسلم أن هذه الأفعال دالة على كون فاعلها عالما؛ لكن ما الذي يمنع أن تكون من جهة بعض القادرين منا؛ فالأصل فيها هو التأليف، وهو مقدور لنا؛ فكيف يستدل بها على أنه ـ تعالى ـ عالم؟

والطوسي يسقط هذا الاعتراض بفرض الكلام في أول حي خلقه الله ـ تعالى ـ فإنه لا بد أن يكون مبنيا بنية مخصوصة، ولا بد أن يكون الله ـ تعالى ـ هو الفاعل لتلك البنية؛ فقد فرضنا أنه أول حي .. قال الطوسي: «فثبت بذلك غرضنا من كونه عالما على أنه لا حال من الأحوال إلا ويتجدد من أفعاله العجيبة ما يدل على علمه»[2].

---

[1] - انظر الطوسي: التمهيد ـ ص ٣٥. وقارنه بكلام القاضي: شرح الأصول الخمسة ـ ص ١٥٨.

[2] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٣٤، ٣٥. وما أحسب أن بيان هذا الاعتراض ورده يمكن أن يتم لقارئ التمهيد بغير قراءته في كلام القاضي: شرح الأصول الخمسة ـ ص ١٥٧. وقد ذكر القاضي ـ فوق ما أدركناه من كلام الطوسي ـ أننا نعرف من جهة السمع أن هذه الأفعال المحكمة من جهة ا ـ تعالى ـ ومن قبله لم يشاركه فيها غيره.

وطالما سمعنا دلالة قريبة من هذا الوجه من فضيلة الشيخ محمد متولي الشعراوي ـ رحمه ا تعالى ـ كان يقول: إننا لم نعرف أحدا من البشر ادعى أنه خلق العالم وجميع ما فيه من صنوف العجائب، ثم أخبرنا الرسول ـ صلى ا عليه وآله وسلم ـ المصدق بالمعجزة: أن ا ـ عز وجل ـ هو الذي خلق ذلك جميعا بلا شريك. فينبغي أن نصدقه حتى يدعي أحد أنه خلقه أو عرف من خلقه، ثم ننظر في أدلته.

وهذا لا يتم إلا بنفي وجود حوادث لا أول لها على ما سبق الكلام عليه في مبحث إثبات وجود الصانع، وهكذا كثير من العقائد لا يسلم للمسلمين إثباتها إثباتا تندفع معه كل الشبه التي يوردها الملاحدة إلا بعد تمام الدلالة على استحالة تسلسل الحوادث بلا أول.

* * *

ج ـ أما الشيخ تقي الدين أبو الصلاح الحلبي؛ فكلامه ـ كما يقرر هو نفسه في أساسه الأول ـ مبني على حدوث الأجسام، وإثبات أن لها محدثا قادرا لوقوعها منه، ثم يثبت كونه عالما لثبوت صفة الإحكام في أكثر أفعاله. وهذه الصفة تفتقر إلى أمر زائد على كون القادر قادرا؛ إذ يتعذر تحصيلها على أكثر القادرين. وقد وصف الفصحاء من حصلت في أفعاله بكونه عالما[١].

وهو بدوره يدفع بعض الاعتراضات التي أشار إليها شيخه الطوسي، كالاعتراض بأن التأليف مقدور للمُحدَث فلا يمكن إضافته للقديم ـ تعالى ـ على سبيل القطع .. وأبو الصلاح يرى أيضا أن ذلك الاعتراض يسقط بفرض الكلام في أول حي من حيث يستحيل إضافة تأليفه إلى غير الله ـ تعالى[٢]. ويرى أبو الصلاح أيضا أنه لا يُقدَحُ بوجود ما ليس بمحكم من أفعاله ـ تعالى ـ في كونه عالما؛ لأن ما ليس بمحكم يصح وقوعه من العالم لغرض، ولا يصح الاستدلال به على كون فاعله غير عالم[٣].

---

[١] - انظر الحلبي: تقريب المعارف ـ ص ٤١. وراجع له: الكافي في الفقه ـ ص ٤١.

[٢] - انظر الحلبي: تقريب المعارف ـ ص ٤١.

[٣] - انظر السابق نفسه، مع ملاحظة أن محقق الكتاب أثبت في طبعته عكس ما يدفع الاعتراض؛ إذ جاء النص المطبوع على النحو التالي: «ولا له أن يقدح بوجود ما ليس بمحكم من أفعاله ـ تعالى ـ في كونه عالما؛ لأن ما ليس بمحكم يصح وقوعه ممن ليس بعالم، وصحة الاستدلال به على كون فاعله غير عالم». ويحتمل أن هذا الذي أثبته المحقق جميعه هو حكاية الاعتراض، وقد سقط كلام الحلبي في دفعه. وما أحسب أنه يخرج عما قرره شيخه الطوسي على النحو الذي بينته.

وللشيخ تقي الدين الحلبي بعد ذلك طريقة ثانية في إثبات كون الله ـ تعالى ـ عالما، وهي مبنية على النظر في الجواهر، وكونها على وجوه مخصوصة، ومقادير معلومة لها كانت الجواهر ذهبا، وفضة، وعنبرا، ومسكا، وماء، ودهنا، وعظما ... إلى غير ذلك من أجناس الجماد والحي، وما هي عليه من البنى والصفات والهيئات المختلفة، مع تساويها في كونها جواهر، وفي حلول هذه الأجناس فيها .. قال الحلبي: «وذلك يقتضي كون موجدها في هذه المحال عالما»[1].

وهذه الدلالة تجتذب إلى الذهن ما سبق أن أشرت إليه في مدخل هذه الدراسة وفي مقدمات النظر ودقيق الكلام، من معطيات معارفنا الحديثة عن تكوين الذرة، التي يمكن أن تكون ذرة ذهب أو حديد أو زئبق أو يُورانيوم ... إلى غير ذلك من عناصر المادة المختلفة، بحسب اختلاف الوزن الذري، الذي يحدده عدد «**البروتونات**»، وهي الجسيمات الموجبة الشحنة في «**نواة الذرة**» وهو مساو لعدد «**الإلكترونات**» السالبة الشحنة التي تدور حولها. وإنه ليمكننا أن نستدل بذلك كله على أن وراء بناء كل هذه الذرات المحكمة إلها عالما واحدًا بلا شريك يخالفه فيما صنع.

* * * * *

٣ ـ كونه ـ تعالى ـ موجودا:

أ ـ قال المرتضى في رسالة «**الحدود والحقائق**»: «الموجود: الثابت العين. وهو أظهر مما يُحَدُّ به»[2]. وقد سبق أن أشرت إلى أن القائلين بشيئية المعدوم لا يكفي عندهم في إثبات وجوده ـ تعالى ـ دلالة كونه مُحدِثًا للعالَم، وإنما يسوقون لذلك دلالة خاصة ومستقلة بعد بيان كونه قادرا أو قادرا وعالما على النحو الذي سلكه الشريف المرتضى؛ حيث قال في «**جمل العلم والعمل**»: «ولا بد من كونه موجودا؛ لأن له تعلقا من حيث

---

[1] - الحلبي: تقريب المعارف ـ ص ٤١.

[2] - المرتضى: رسائل الشريف المرتضى ـ ٢/ ٢٨٣.

كان قادرا عالما، وهذا الضرب من التعلق لا يصح إلا مع الوجود».

وبين في شرحه أنه إنما يعرف وجود القدرة والقادر لنفسه من وجود المقدور الثابت تعلقه بهما؛ لأن المعدوم لا يؤثر .. قال: «والذي يدل على ذلك أنا قد علمنا أن القدرة لها تعلق بالمقدور، وتعلقها راجع إلى نفسها، ومتى عدمت خرجت من التعلق؛ فما شاركها في هذا النوع من التعلق فالعدم يخرجه منه»[1].

والذي يبين أن عدم القدرة يحيل التعلق: أنها لو تعلقت بالمقدور وهي معدومة، وكان في العدم ما لا نهاية له من القدر التي يصح وجودها فينا واختصاصها بنا؛ لكان يتأتى من الواحد منا حمل الجبال ونقلها عن مواضعها، ولكان يجب أن يتأتى منه ما لا نهاية له. والمعلوم خلاف ذلك، وإنما انحصرت المقدورات للواحد منا لأنَّ القُدَرَ الموجودة فينا محصورة.

ولقد ثبت أن الصانع ـ جل وعلا ـ له تعلق بالمقدور والمعلوم، وأن هذا التعلق ـ كما يعتقد المرتضى ـ راجع إلى نفسه. وكل ما تعلق بغيره لنفسه فعدمه يخرجه من التعلق. وبهذا يجب أن يكون ـ تعالى ـ موجودا وإلا استحال هذا التعلق[2].

* * *

بـ ـ والشيخ الطوسي يبين حد الموجود بأنه الثابت العين، ثم يقول: «من قال: حد الموجود: ما يظهر معه مقتضى صفة النفس. ومنهم من قال: حد الموجود: ما صح التأثير به، أو فيه على وجه»[3].

---

[1] - المرتضى: شرح جمل العلم والعمل ـ ص ٤٩.

[2] - انظر السابق ـ ص ٤٩، ٥٠.

[3] - الطوسي: المقدمة في المدخل إلى صناعة علم الكلام ـ ص ٦٦. وفيما يتعلق بالحد الأخير أشار محققه إلى تعليق ورد بإحدى النسخ الخطية يفيد التمثيل لقوله «ما صح التأثير به» بالقديم؛ لأنه يؤثر في كل موجود، والأعراض؛ لأنها تؤثر في الجواهر. وقال: «على وجه» احترازا عن القديم؛ لأنه لا يؤثر في الأزل لأمر يرجع إلى المقدورات، وكذلك التأثير في المعدوم ممتنع.

وفي «**تمهيد الأصول**» يقول: «وقول من قال: إن صحة الفعل تدل على أن من صحَّ منه الفعل قادر حي موجود، فلا يحتاج إلى جميع ذلك[1]ـ فاسد». ووجه فساد ذلك القول عنده: أن النظر في دليل واحد من وجه واحد لا يجوز أن يولد أكثر من علم واحد، لأنه لو ولد أكثر من ذلك لم ينحصر ما يولده. وهذه العلوم متغايرة .. قال: «ألا ترى أنه يعلمه موجودا من لا يعلمه حيا، ويعلمه حيا موجودا من لم يعلمه قادرا ...، وكذلك يصح أن يعلمه قادرا وإن لم يعلمه حيا وموجودا إذا كان الكلام في القديم ـ تعالى»[2].

وقد بين شيخ الطائفة أن هذا خاص بالله ـ تعالى ـ لأن الواحد منا إذا عُلِم صحة الفعل منه، فقد عُلِم وجود ذات ضرورة. إذ لا يصح أن نعلمها قادرة ولا نعلمها موجودة، لأن النظر في صحة الفعل منها يقتضي أن نعلمها قادرة، وبكونها قادرة نعلمها موجودة. ويمكننا أن نقول: إن الضرورة التي ذكرها الطوسي هي ضرورة المشاهدة والإدراك الحسي للقادر منا، لأن قدرة الإنسان يلزم لوجودها محل تقوم به، والله ـ تعالى ـ في مذهبه قادر لنفسه، ولا يدرك بضرورة الحس والمشاهدة، فلزم في الكلام على وجوده خاصة استئناف دلالة جديدة ومستقلة. وإذا كان النظر في الدليل الواحد من وجه واحد لا يولد غير علم واحد، فإن تعدد وجوه النظر في الدليل يجوز أن تؤدي إلى تعدد الأحكام أو العلوم المتولدة عنه، لأن الوجه الزائد على الحدوث في حكم الدليل المستأنف[3].

وفي كتاب «**الاقتصاد**» بعد أن فرغ الشيخ الطوسي من الدلالة على أن الله ـ تعالى ـ على صفة القادر المختار قال: «وإذا ثبت كونه قادرا وجب أن يكون حيا موجودا، لأن

---

[1] - يعني لا يحتاج إلى استئناف دلالة خاصة لإثبات وجود ا ـ تعالى ـ يتعلق بها اعتراضات يلزم إسقاطها، على النحو الذي سنبينه فيما يلي من كلامه في التمهيد.

[2] - الطوسي: التمهيد ـ ص ٣٨. والشيخ الطوسي يقدم هنا سببا آخر لتأخير الدلالة على وجود ا ـ تعالى ـ واستقلالها.

[3] - انظر السابق ـ ص ٣٩. وراجع في بيان الضرورة على النحو الذي أشرت إليه ولزوم إقامة دليل مستقل على وجود ا ـ تعالى ـ القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ـ ص ١٧٧.

من المعلوم أن القادر لا يكون إلا كذلك، فثبت أنه ـ تعالى ـ قادر حي موجود»[1].

فتراه أثبت بصحة صدور فعل العالَم عنه ـ تعالى ـ أنه قادر، وبالنظر في كونه قادرا يستدل على أنه حي وموجود في الرتبة الثانية من النظر والاستدلال بقياس الغائب على الشاهد.

وفي كتاب «**شرح الأصول الخمسة**» للقاضي عبد الجبار بُنِيَتْ هذه الدلالة على أصلين: أحدهما: أنه ـ تعالى ـ قادر، وقد تقدم إثبات ذلك. والثاني: أن القادر لا يكون إلا موجودا، وهذا لا يمكن رده إلى الشاهد؛ لأن الواحد منا يجب إذا كان قادرا أن يكون موجودا؛ لأنه قادر بقدرة، والقدرة تحتاج إلى محل مبني بنية مخصوصة، والمحل المبني على هذا الوجه لا بد من أن يكون موجودا. وليس كذلك القديم ـ تعالى ـ لأنه قادر لذاته؛ فلا يجب وجوده لمجرد ثبوت أنه قادر[2]. ويمكننا أن نضيف إلى ذلك من كلام الطوسي نفسه الذي سلف ذكره من قريب أن هذه الدلالة على أن الله ـ تعالى ـ حي وموجود مبنية على النظر في دليل واحد من وجه واحد.

ولقد رأى القاضي أن الأولى سلوك طريقة أخرى في إثبات وجود الله ـ تعالى ـ مبناها النظر في تعلق القادر والعالم. وهذه الطريقة هي التي سلكها الشريف المرتضى ـ كما مرَّ ـ في «**جمل العلم والعمل**»، وتبعه تلميذه شيخ الطائفة في شرحه وتوسع في بيانها؛ فقال: «يجب أن يكون القديم ـ تعالى ـ موجودا؛ لأنه متعلق بغيره لنفسه من حيث كان قادرا عالما. وما يتعلق بغيره لنفسه، إذا كان لا متعلق له سواه؛ فإن عدمه يخرجه من التعلق»[3].

وقبل أن يبين الطوسي أن العدم يمنع التعلق بالغير للنفس، يفسر معنى التعلق بأنه

---

[1] - الطوسي: الاقتصاد ـ ص ٢٨.

[2] - انظر القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ـ ص ١٧٧.

[3] - الطوسي: التمهيد ـ ص ٣٦.

اقتضاء القادر لمقدور، والعالم لمعلوم، وكذلك في جميع الصفات التي تقتضي التعلق بالغير، بخلاف صفتي الحياة والوجود فإنه لا تعلق لهما بغير الموصوف.

وذكر الشيخ الطوسي أن ما يتعلق بغيره لا لنفسه لا يجب أن يمنع عدمه من تعلقه، وضرب لذلك المثال بأن الخبر والأمر وجميع أقسام الكلام مما يتعلق بغيره، ومع ذلك لا يمنع عدمه من تعلقه؛ فالمعنى المراد يتم ويكون الكلام مفيدا عند آخر جزء من الجملة، وما تقدم قد عدم، ومع هذا يتعلق الكلام المعدوم بالمخبر عنه والمأمور به؛ لأن هذا التعلق ليس براجع إلى نفس الكلام بل إلى شيء يرجع إلى المواضعة.

وقد اشترط الطوسي في الحكم بوجود المُتَعَلِّق بغيره لنفسه أن لا يكون معه مُتَعَلِّقٌ سواه بالشيء نفسه؛ لأنه إذا عُدِمَ أحدهما ظل التعلق بالآخر موجودا، ومثاله: القدرة التي تتعلق لنفسها بالسبب والمسبب معا، فإذا وجد السبب لم يمتنع أن تعدم القدرة مع بقاء تعلق المسبب بالسبب.

قال الطوسي: «والذي يدل على أن العدم يمنع من تعلق من هذه صفته أنه لو لم يمنع من ذلك؛ لوجب أن يكون الواحد منا يقدر على ما لا نهاية له، وألا يتفاضل القادرون، وأن يصح منا ممانعة القديم ـ تعالى ـ وكل ذلك فاسد. وإنما قلنا ذلك لأنَّ القُدَرَ المعدومة لا نهاية لها؛ فلو كان عدمها لا يمنع من تعلقها؛ لوجب اختصاصها بنا، وذلك فاسد»[1].

وإن قال معترض: إن عدم القدرة لا يمنع من تعلقها، وإنما يمنع من اختصاصها بنا؛ لأن ما يخصنا إنما يخصنا بأن يحلنا، والحلول لا يصح إلا مع وجودها. فالشيخ الطوسي يرى أن هذا القول لا يمثل اعتراضا يحول دون تمام الغرض؛ لأن القدرة في الحقيقة تعلقها بكون القادر قادرا، وأن توجب له هذه الصفة، وكونه قادرا هو الذي يتعلق بالمقدور. ولو لم يكن العدم مانعا من تعلقها؛ لوجب اجتماع تعلق القدرة مع تعلق العجز في العدم، ولا يصح اجتماعهما على وجه يتعلقان فيه بمُتَعَلَّقٍ واحد؛ لأن هذا يؤدي إلى

---

[1] - الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٣٦، ٣٧.

كون القادر عاجزا في آن معا.

ويذكر الطوسي أننا لو قلنا: إنها غير متعلقة في حال عدمها. فإن هذا لا يزيد في المعنى على أنه لا يكون أحد سوى القديم قادرا؛ لأنه ـ تعالى ـ لا يصح أن يكون قادرا بقدرة على ما يعتقده الطوسي، وسيأتي الكلام عن ذلك في مبحث «**علاقة الصفات بالذات**» من هذه الدراسة[1].

وهناك دلالة أخرى تبين أن العدم يمنع تعلق المُتَعَلِّق بغيره لنفسه، ذكرت في «**شرح الأصول الخمسة**»[2]، وقدمها الطوسي في صورة أكثر يسرا، والكلام فيها عن صفة الإرادة التي نجدها تتعلق بالمراد عندما تكون موجودة، وعندما تكون معدومة لا تتعلق، ولا وجه لخروجها عن التعلق إلا عدمها؛ فوجب أن يكون ما شاركها في العدم مشاركا لها في امتناع التعلُّق.

وذكر الطوسي أن هذه الجملة تحتاج إلى بيان أربعة أشياء: أولها: أن الإرادة متعلقة. والثاني: أنها تخرج من التعلق عند العدم. والثالث: أن العلة في خروجها من التعلق عدمها. والرابع: أن ما شاركها في العدم يجب أن يكون حكمه حكمها.

والذي يدل على أن الإرادة متعلقة ما نعلمه ضرورة من نفوسنا أن أحدنا يكون مريدا لأشياء ثم يخرج عن كونه مريدا إلى ضده أو غيره؛ فلا يخلو الأمر عند خروجنا عن كوننا مريدين من كون الإرادة موجودة أو معدومة. وإن كانت موجودة؛ فلا يخلو أن تكون متعلقة بما كانت متعلقة به قبل ذلك، أو غيره، أو غير متعلقة مع وجودها. أما كونها متعلقة بما كانت متعلقة به من قبل؛ فقد علمنا من أنفسنا ضرورة خلاف ذلك. وأما كونها متعلقة بغيره أو خرجت من التعلق مع وجودها؛ فهذا يؤدي إلى قلب جنسها،

---

[1] - راجع الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٣٧. مع ملاحظة أنني اجتهدت في صياغة الكلام على هذا النحو اجتهادا أرجو أن يكون الأقرب إلى الصواب.

[2] - راجع: القاضي: شرح الأصول الخمسة ـ ص ١٧٨، ١٧٩.

وهذا فاسد؛ [لأنه ينقض تعلق الإرادة المعلوم من النفس بالضرورة أصلا].

وإن قيل: إنما خرجت الإرادة من التعلق لِتَقَضِّي مرادها. فالطوسي يقول: قد لا ينقضي مرادها بأن يَبْدُوَ للمريد، ومع ذلك تخرج من التعلق. وأيضا لو كان المانع من تعلقها تَقَضِّي مرادها؛ لأخرجها من الصفة التي بها تتعلق، وهي على هذا المذهب تتعلق معدومة وموجودة، وكان يجب أن يكون تَقَضِّي المراد يخرجها من العدم والوجود معا، وذلك فاسد؛ [لأن المتناقضين لا يرتفعان معا]؛ فلم يبق بعد هذا إلا أنها عُدِمت. فإذا ثبت عدمها؛ فلا يخلو أن تكون متعلقة بالمراد أو بغيره، أو خرجت من التعلق. وقد سبق بيان فساد الأول في حال الوجود؛ فلا يبقى إلا خروجها من التعلق حين عدمها، وهو الغرض المطلوب.

وإن قيل: إنما خرجت مع العدم من التعلق لا لعدمها، بل لخروجها من إيجاب الصفة للمريد ومن الصفة التي معها تتعلق. فالشيخ الطوسي يقول: العدم هو العلة في جميع ذلك المنع .. في منع إيجاب الصفة للمريد، وفي الخروج من الصفة التي معها تتعلق؛ فينبغي أن يُجعَلَ العلة في الجميع؛ لأن جميع ذلك يمتنع عند العدم ويصح عند الوجود. وعلى هذا فالعدم علة منع التعلق، والمتعلِّقُ ينبغي أن يكون موجودا. وبناء على هذا يثبت الطوسي أن صانع العالم موجود؛ لاشتراكه مع الإرادة في العلة المانعة من التعلق، والاشتراك في العلة يطرد شاهدا وغائبا بلا اختلاف[1].

هذا هو مسلك الشيخ الطوسي في إثبات أن الله ـ تعالى ـ موجود؛ والمذكور في رسالة «**مسائل كلامية**» أن الله ـ تعالى ـ موجود بدليل أنه صنع العالم، وأعطاه الوجود، وكل من كان كذلك فهو موجود[2]. وفي رسالة «**الاعتقادات**» أن الله ـ تعالى ـ موجود؛ لأن

---

[1] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٣٧، ٣٨. وقد ألحق المحقق بهذا المطلب كلاما للطوسي في بيان كونه ـ تعالى ـ باقيا، وأحسب أن هذا الكلام ينبغي أن يلحق بالمطلب التالي؛ لأن مبنى الكلام في بقائه ـ تعالى ـ على ثبوت كونه قديما.

[2] - الطوسي: مسائل كلامية ـ ص ٩٤.

العالم أثره، والأثر يدل على وجــود المؤثر؛ فيكـون الباري ـ تعـالى ـ موجـودا»[1]. والشـيخ الطوسي لم يترك هذا الوجه من الدلالة في إثبات أن الله ـ تعـالى ـ موجـود؛ بـل اعـترض عليه ورآه غير واف بالدلالة في إثبات وجود القادر لنفسه، وهذا أحد وجـوه تأكيـد خطـأ نسبة الرسالتين إلى الشيخ الطوسي ..

* * *

ج ـ أما الشيخ التقي الحلبي؛ فقد يكـون عجيبـا أن نـراه يكتفـي في كتـاب «**تقريـب المعارف في الكلام**» في إثبات وجود محدث العالم بدلالة مطلق التأثير؛ قائلا: «ويجب أن يكون ـ تعالى ـ موجــودا لاســتحالة وقــوع التأثيرات من معــدوم؛ لأنه لـو أثر معـــدوما لم يكن فرق بين وجوده وعدمه»[2]. على حين أنه في كتاب «**الكافي في الفقـه**» يعتمـد علـى مثل دلالة المرتضى في إثباته ـ تعـالى ـ موجـودا؛ لأن كونـه قـادرا وعالمـا يقتضـي مقـدورا ومعلوما، وهذا التعلق يستحيل من المعدوم[3].

،، ٥ ـ كونه ـ تعالى ـ قديما وباقيا:

أ ـ قال المرتضى في رسالة«**الحدود والحقائق**»: «القديم: الواجـب الوجـود المطلـق، أو الذي لا أول لوجوده»[4].

وإذا ثبت أنه ـ تعالى موجــود؛ فالموجـــود إمـا أن يكـــون قـديما أو محـدثا .. قـال الشريف المرتضى: «ويجب أن يكون قديما لانتهاء الحـوادث إليـه». وشـرح ذلـك بأنـه ـ تعالى ـ لو كان محدثا؛ لاحتاج إلى مُحدِثٍ، وهذا يـؤدي إلى إثبـات مـا لا نهايـة لـه مـن

---

[1] - الطوسي: الاعتقادات ـ ص ١٠٣.

[2] - الحلبي: تقريب المعارف ـ ص ٤٢.

[3] - انظر الحلبي: الكافي في الفقه ـ ص ٤١.

[4] - المرتضى: رسائل الشريف المرتضى ـ ٢/ ٢٧٩.

المحدثين، وذلك باطل بالاتفاق[1]؛ فلا يبقى إلا الانتهاء إلى صانع قديم، وهو المطلوب[2].

لكن المرتضى يذكر أن هذا الدليل إنما يدل على إثبات قديم تنتهي إليه الحوادث في الجملة، ولا يدل على أن صانع العالم بعينه هو القديم، ومن ثم كانت الحاجة إلى دليل آخر ذكره مختصرا معولا على ما فصله في كتابي «**الذخيرة**» و«**الملخص**»[3].

والدليل على أن صانع العالم قديم: أنه لو لم يكن قديما؛ لكان محدثا، والمحدث لا يكون إلا قادرا بقدرة، والقدرة لا يصح بها فعل الأجسام. وإذا ثبت أنه ـ تعالى ـ فعل الأجسام؛ فقد ثبت أنه قادر لنفسه وأنه قديم[4].

وقد مرت بنا هذه الدلالة نفسها في كلام المفيد الذي استدل على كون الباري قديما بأنه يتأتى منه ما لا يتأتى منا لحدثنا من الجواهر والأجناس المخصوصة؛ لكن دلالة المرتضى أقرب في صياغتها إلى دلالة القاضي عبد الجبار[5]. ولم يعرض المرتضى في هذا الموضع لذكر دلالة بقاء القديم، ولعله اكتفى بما سيذكره في أحكام الصفات النفسية فيما بعد من أن الموصوف بصفة للنفس لا يجوز خروجه عنها، ومن الثابت لديه أن الباري ـ تعالى ـ موجود لنفسه وقديم لنفسه؛ فلا يجوز أن يطرأ عليه العدم[6].

* * *

---

[1] - أذكر هنا بالقاعدة الكلامية التي أشرت من قبل إلى ورودها في كلام القاضي عبد الجبار: «**ما وقف وجوده على وجود ما لا انقطاع له ولا تناهي لم يصح وجوده**» .. شرح الأصول الخمسة ـ ص ١٨١. وهذه القاعدة أظهر في الكلام عن نفي تسلسل المؤثرين منها في تسلسل الآثار، وإن كانت صحيحة في الموضعين.

[2] - انظر المرتضى: شرح جمل العلم والعمل ـ ص ٥٠.

[3] - ذكرت من قبل أن هذه الأبواب ناقصة من كتاب الذخيرة.

[4] - انظر المرتضى: شرح جمل العلم والعمل ـ ص ٥٠، ٥١.

[5] - راجع القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ـ ص ١٨٢.

[6] - راجع المرتضى: شرح جمل العلم والعمل ـ ص ٧٠.

بـ ـ والشيخ الطوسي يبين أن القديم في عرف أهل اللغة يفيد كل متقدم في الوجـود؛ لكنه في عرف المتكلمين هو الموجود فيما لم يزل[1].

وفي كتاب «**التمهيد**» يذكر الطوسي أن القديم هو الموجود في الأزل، وأن الموجود ينقسم إلى موجود فيما لم يزل وموجود متجدد، ومن ثم كانت الدلالـة علـى كـون الله ـ تعـالى ـ موجودا لا تدل على كونه موجودا في الأزل، كما لا تدل على كونه موجودا فيما لا يـزال. ثم يشرع في الدلالة على كون الله قديما على نحو ما فعله المرتضى في «**شـرح جمـل العلـم والعمل**» في الدلالة على ضرورة الانتهاء إلى صـانع قـديم دفعـا للتسلسـل المحـال، ثـم في تعيين أن صانع العالم هو القديم دون غيره.

ويذكر الطوسي أن الغرض من الدلالة على أن صانع العالم بـالتعيين قـديم هـو إبطـال مذهب «**المفوضة**» الذين يسلمون بوجود قديم تنتهي إليه الحوادث، ويعتقدون أنـه فـوَّض سواه في صنع العالم كله أو في صنع بعضه؛ ومن ثم لجأ الشيخ الطوسي إلى دلالـة كلاميـة طويلة ومعقدة إلى حدٍّ ما بما يرد على أجزائهـا مـن اعتراضـات يلـزم دافِعَهـا أن يسـتلهم مادته من مباحث دقيق الكلام ولطيفه .. وبيان ذلك أنَّ الصانعَ المُفَوَّضَ مـن قبـل القـديم الذي تنتهي إليه الحوادث ـ كما ثبت في الدليل الأول على كونه موجودا ـ لا بد أن يكون قادرا؛ لأنا نفرض أيضا أنه صح منه الفعل، ثم لا يخلو أن يكـون قـادرا لنفسـه أو بقـدرة قديمة أو محدثة أو قادرا بالفاعل .. هذه احتمالات أربعـة لـو ثبـت واحـد منهـا؛ لصح مذهب المفوضة. وإذا ثبت بطلانها وفسـادها جميعـا؛ فـذلك دليـل بطـلان ذلـك المـذهب وفساده، ولا يبقى بعد ذلك سوى ثبوت أن القديم الذي تنتهي إليه الحوادث هو بالتعيين صانع العالم. والشيخ الطوسـي يـرى أنَّ ذلـك الصـانعَ المُفـوَّضَ لا يجـوز أن يكـون قـادرا لنفسه؛ لأن ذلك مع الوجود يؤدي إلى أنه حي لنفسه، ومن ثَمَّ يكون مِثلا للقديم ومشاركا له في جميع صفاته، ويكون قـادرا علـى جميـع الأجنـاس، ومـن كـل جـنس علـى مـا لا

---

[1] - انظر الطوسي: المقدمة في المدخل إلى صناعة الكلام ـ ص ٦٧.

يتناهى، وعندئذ يصح منه ممانعة القديم في أفعاله. وأورد الطوسي على ذلك اعتراضين أحدهما: أنه «لم يثبت لكم بعد أن ها هنا قديما له صفات مخصوصة؛ حتى تقولوا إنما يجب أن يكون مثلا للقديم، ولو وجب أن يكون [كذلك] لكان فاسدا»[1].

والثاني: أن يقال: «لم لا يجوز أن يكون ذلك الصانع قائما قادرا قديما لنفسه، وإن كان حيا بحياة؛ فلا يلزم أن يكون مثلا للقديم ـ تعالى ـ كما تقولون: إن الجوهر متحيز لنفسه أو لما هو عليه في نفسه؛ ولا بد أن يكون مع وجوده كاينا[2]، وكونه كاينا لا يرجع إلى نفسه؛ بل هو كاين بكون»[3].

وخلاصة هذا الاعتراض في أنه ما الذي يمنع أن يكون الصانعُ المُفتَرَضُ قادرا لنفسه؛ لأنه يُفْتَرَضُ أنه صنع الأجسام، وأن يكون قديما لنفسه أيضا، ومع ذلك يكون حيا بحياة؛ حتى لا يكون مثلا للقديم ـ تعالى ـ الحي لنفسه؟

وجواب الشيخ الطوسي في الفرق بين الموضعين بأن الجوهر المتحيز لا يحتاج إلى كونه كاينا في جهة مخصوصة، ولكن يمكن أن يقوم أضدادُ هذه الصفة مقامَها، وليس كذلك كون الحي حيا؛ لأن كونه قادرا يحتاج إلى كونه حيا ولا يقوم مقامَ هذه الصفة غيرُها لتصحيح كون القادر قادرا.

وانتقل الطوسي بعد ذلك إلى الاحتمال الرابع فذكر أنه لا يجوز أن يكون ذلك الصانع قادرا بالفاعل؛ لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون قادرا على ما لا نهاية له من الجنس الواحد في المحل الواحد في الوقت الواحد؛ لأنه قادر لا بمعنى. والقادر لا بمعنى لا يكون قادرا على قَدْرٍ أولى من كونه قادرا على قَدْرٍ آخر .. ولو وجب ذلك لأدى إلى جميع ما

---

[1] - الطوسي: التمهيد ـ ص ٢٨. وقد أثبت محققه بعد ذلك كلاما في دفع هذا الاعتراض لم يتحصل لي مفهومه بعد بذل الجهد الجهيد .. لكن الفرض في أصل الدلالة أنه يوجد قديم تنتهي إليه الحوادث.

[2] - يعني أن له كونا من الأكوان الأربعة أي أن يكون متحركا أو ساكنا، أو مجتمعا مع غيره أو متفرقا عنه.

[3] - الطوسي: التمهيد ـ ص ٢٨.

قيل في كونه قادرا لنفسه حذو النعل بالنعل.

ويضيف الطوسي إلى ذلك أنه لو كان الصانعُ المُفتَرَضُ قادرا بالفاعل؛ لم يخلُ أن يكون المؤثر فيه كونه قادرا أو عالما أو مريدا؛ لأن ما عدا هذه الصفات لا يؤثر في الأفعال. وكونه قادرا فيما يذهب إليه الطوسي لا يؤثر في أكثر من الحدوث، كما أن ما يتعلق بالفاعل لا يصح فيه التزايد، وكون القادر قادرا قد يصح فيه التزايد. ولو كان المؤثر فيه كونه عالما أو مريدا؛ لوجب أن يصح ذلك منا كما يصح في الإحكام وجميع الوجوه التي تؤثر فيها هاتان الصفتان، وقد علمنا خلاف ذلك.

ثم يعود الطوسي إلى الاحتمال الثاني ليبين أنه لا يجوز أن يكون ذلك الصانعُ المُفتَرَضُ قادرا بقدرة قديمة؛ لأن القدرة توجب كون القادر قادرا إذا وُجدت. والقُدَرُ والأعراض أو المعاني الموجبة للصفات جميعا لا تكون قديمة فيما يذهب إليه الشيخ الطوسي.

والاحتمال الثالث أو الأخير أن يكون ذلك الصانعُ قادرا بقدرة محدثة، وهذا محال أيضا لأن الفرض أنه صح منه فعل الأجسام، وهذا لا يتأتى من القدرة المحدثة.

ويبين الطوسي بعد ذلك الدليل على أن القدرة المحدثة لا يصح بها فعل الأجسام، ولو كان ذلك الصانعُ يفعل بقدرة محدثة؛ لم يخل أن يفعل بها مخترعا أو مباشرا أو متولدا، فهذه أنواع الفعل على سبيل الحصر التام.

والفعل المخترع ما ابتدئ في غير محل القدرة عليه، ومن ثم فإنه لا يصح الاختراع بالقدرة المحدثة، ولو صح ذلك لصح منا منع من هو أضعف منا وإن كان بيننا وبينه بُعد، كما يصح منا منعه من التصرف لو أمسكناه.

والفعل المباشر ما ابتدئ في محل القدرة عليه؛ ومن ثم امتنع أن يكون فعل الجوهر فعلا مباشرا للقادر بالقدرة المحدثة؛ لأن ذلك لو صح لأدى إلى اجتماع جوهرين في حيز واحد، أحدهما: محل القدرة، والثاني: ما يفعله بها، ولو صح اجتماع جوهرين في حيز واحد، لما تعاظمت الأجسام بانضمام بعضها إلى بعض، ومعلوم فساد ذلك.

والفعل المتولد ما وجد بحسب غيره .. أي ما تتعلق القدرة بسببه، وهو على ضربين:

أحدهما: يوجد في محل القدرة، وهذا يفسد بما فسد به المباشر. والثاني: ما يتعدى عن محل القدرة، ولا سبب له إلا الاعتماد، وهو في مقدورنا على اختلافه وتماثله، ومع هذا نفعله فلا يتولد منه الجوهر. ويمثل الطوسي لبيان ذلك بأنا لو أدخلنا أيدينا في زِقٍّ[١] فارغ وشددنا رأسه، واعتمدنا فيه الدهر الطويل لما زاد فيه شيء أصلا. ولو كان اعتمادنا يتولد منه الجوهر؛ لكان يجب أن يمتلئ الزق كما لو نفخنا فيه، والمعلوم خلاف ذلك بالضرورة.

وقد يعترض على هذا بأن ها هنا مانعا منع التولد غير الاستحالة، والشيخ الطوسي يدفع ذلك بأن المانع هنا من الفعل لا يخلو من أن يكون فقد العلم، أو فقد الآلة، أو كون العالم ملاءً على ما يقولون .. ولا يجوز أن يكون المانع فقد العلم أو فقد الآلة؛ لأنهما لا يحتاج إليهما في جنس الفعل، وإنما يحتاج إليهما في وقوع الفعل على وجه دون وجه، والجوهر جنس الفعل فلا يحتاج إليهما. وإذا اعترض على هذا بأن الحركة جنس الفعل، ومع هذا يصح أن نفعلها بآلة وهي الجارحة؛ فجواب الطوسي: أنه إنما احتيج إلى الجارحة لأنها محل الحركة لا من حيث كان جنس الفعل يحتاج إلى الجارحة؛ فهذه الحاجة راجعة إلى الفعل لا إلى الفاعل. ويستدل الطوسي على ذلك بأن الله ـ تعالى ـ إذا أراد فعل الحركة لم يكن بد من أن يفعل محلها، وإن لم يكن هو محتاجا إليه؛ لأن الحاجة راجعة إلى الفعل لا إلى الفاعل.

وإن قيل: إن الواحد منا إنما يصح أن يفعل بجارحة في كل جزء منها قدرة؛ ولكن يمكننا أن نفعل ببعض القُدَرِ دون بعض؛ إذ لو فعلنا بجميعها لأدى إلى اجتماع أجزاء كثيرة من الجواهر في حيز واحد، وذلك باطل؛ فلذلك لم يصح منا فعل الجوهر، لا لأنه يفعل ببعضها. فجواب الشيخ الطوسي أنه لا يصح في هذه المسألة أن من كانت في يده قدر كثيرة يفعل ببعضها دون بعض، وعلى هذا يسقط السؤال، ولا يكون للاعتراض به

---

[١] - الزق: وعاء للشرب يصنع من جلد جز شعره، ولم ينتَف نتف الأديم، كما قال الخليل بن أحمد في معجم العين ـ مادة (ز ق ق).

وجه ...

وأما القول بأن العالم ملاءٌ؛ فَثمَّةَ دليلٌ يُبَيِّنُ أنه باطل وأن في العالم خلاءً، وهو أنه لو كان في كل جهة جوهر؛ لما صح منا الحركة أصلا؛ لأننا لا ننتقل إلى جهة إلا بعد أن ينتقل ما في هذه الجهة من جواهر إلى جهتنا. وإن وقع تدافع لكان يجب أن تتحرك جميع أجزاء العالم، والمعلوم خلافه.

وإن قيل: إن الهواء جسم رقيق جاز منا أن ندفعه؛ فنحصل في مكانه ويحصل هو في مكاننا. فجواب الطوسي: لا اعتبار باللطافة هنا ولا الكثافة؛ لأن المنع من اجتماع الجوهرين في حيز واحد يرجع إلى التحيز لا إلى اللطافة والكثافة، فلو أن واحدا منا وضع في بيت وسُجِّن حوله بالدقيق، لما استطاع أن يتحرك كما لو سُجِّن ما حوله بالرصاص والحديد.

وبذلك يتم للطوسي إبطال القول بأن الجسم أو الجوهر يصح فعله بالقدرة المحدثة، ولكنه يضيف إلى ذلك دلالة أخرى فيقول: «لو صح منا فعله؛ لوجب أن يكون الكون جبرا في أول حال وجوده من فعلنا؛ لأن من فعل ذاتا على صفة لا يتم كونها كذلك إلا بفعل آخر، ويجب أن يكون ذلك الأمر من فعله، كالخبر لما لم يكن خبرا إلا بإرادة كونه خبرا، وجب أن تكون الإرادة من فعله». ثم يبين الطوسي أن فعل الكون مع الجوهر محال منا؛ لأنه لا يمكننا أن نفعل فعلا في غير محل القدرة إلا بأن يماس محل قدرتنا ذلك المحل بزمان واحد على الأقل. والجوهر كان معدوما قبل فعلنا؛ فلا يمكننا ممارسته، وبذلك لا يمكننا أن نفعل فيه الكون؛ فبطل أن نكون قادرين على الجوهر.

وإذا بطل أن يكون ذلك الصانع المفترض قادرا لنفسه أو بالفاعل أو بقدرة قديمة أو محدثة، ولا يجوز ادعاء قدرة معدومة تخالف هذه القدر يصح أن يفعل بها الجسم؛ فقد استحال كونه قادرا أصلا، وبذلك تتم الدلالة على وجوب كون صانع العالم بالتعيين

قديما مع بيان امتناع تفويضه أحدا سواه في صنع العالم وإحداثه[1].

وفي التمهيد بعد ذلك فقرة ألحقها محققه بالكلام في كونه ـ تعالى ـ قادرا، وقد أشرت من قبل إلى أن موضعنا هذا هو الأنسب لها؛ لأنها تبين كون الباري ـ تعالى ـ باقيا.

قال الشيخ الطوسي: «وأما الذي يدل على أنه يجب أن يكون لا يزال موجودا، فهو أنا ندلُّ على أن القديم لنفسه أو لما هو عليه في نفسه، وصفات النفس لا يجوز خروج الموصوف عنها».

وإن قيل: إن كون الجوهر متحيزا راجع إلى نفسه أو لما هو عليه في نفسه، ومع هذا يخرج عن هذه الصفة (يعني حينما يكون معدوما)؛ فهلا جاز في كونه قديما أن يكون مثله؟ فجواب الطوسي: أن من قال: إن كونه قديما راجع إلى نفسه لا يلزمه هذا السؤال. ومن قال: إنه راجع إلى صفة النفس؛ فإنه يقول: خروج الموصوف عن صفة النفس، إنما يكون إذا كانت مشروطة؛ مثل التحيز الذي هو مشروط بالوجود، وإذا عدم الشرط انتفت الصفة. فأما كونه قديما فلا شرط له؛ لأنه الموجود في الأزل فلا يمكن أن يُشرطَ بشرط يصح انتفاؤه. ثم إنه قد ثبت وجوب وجوده في أكثر من وقت واحد، وإذا كان كذلك فقد ثبت أنه لا ينحصر لأنه لا اختصاص له بوقت دون وقت. وقد سبق بيان أن القديم لا يجوز عدمه[2]. وهذه الدلالة الأخيرة هي التي اعتمد عليها الشيخ المفيد أيضا، كما ذكرت من قبل حينما قال: «القديم أولى بالوجود منه بالعدم»[3].

ويورد الطوسي اعتراضا أخيرا على بقاء القديم، فقد يسأل معترض فيقول: لم لا يجوز أن ينتهي القديم إلى حال يجب فيها عدمه لا لعلة، كما أن الصوت يجب عدمه في

---

[1] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٢٧: ٣١.

[2] - انظر السابق ـ ص ٣٩.

[3] - الشيخ المفيد: النكت في مقدمات الأصول ـ ص ٣٢ (ضمن الجزء العاشر من سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد).

الوقت الثاني لا لعلة؛ فلم لا تجري تلك الحالة مع القديم مجرى ثاني حال وجود الصوت؟ وجواب الطوسي: أن ذلك لا يجوز مع القديم لأن تعديه من وقت إلى آخر منحصر في وجه معلوم ومعقول؛ فنحن نعلم أن القدرة لما تعدت في التعليق بالوقت الواحد والمحل الواحد والجنس الواحد لم ينحصر متعلقها، والعلم والاعتقاد لما لم يتعديا المتعلق الواحد (يعني أن العلم الواحد لا يتعلق بمعلومين، والاعتقاد الواحد لا يتعلق بمعتقدين)؛ فقد وقفا على متعلق واحد. وإذا ثبت وجود القديم في أكثر من وقت؛ فقد علمنا أنه في ذلك ـ كالقدرة مع متعلقها ـ يجب تعديه لا إلى نهايةٍ من الأوقات[1].

ويختم الطوسي أدلته بالدلالة السمعية التي أجمع عليها المسلمون، والتي تدل على أن الثواب دائم لا ينقطع، وكذلك العقاب في الكفار، والفاعل لذلك كله هو الله ـ تعالى ـ فلو جاز عليه العدم؛ لأدى ذلك إلى انقطاع الثواب والعقاب، وهو خلاف الإجماع.

ويرى الطوسي أنه ليس لأحد أن يعترض على ذلك بأن طريقه السمع، فلا يمكن اعتماده في هذه المسألة، «وذلك لأن السمع لا يجوز أن يكون دليلا فيما يقدح الشك فيه في العلم به، والشك في أن القديم ـ تعالى ـ يصح عدمه لا يمنع العلم بصحة السمع؛ لأن الذي يحتاج إليه السمع العلم بكونه عالما لنفسه، وأنه غني لا يحتاج، وذلك لا تعلق له بهذا؛ فصح أن يعتمد على السمع في ذلك»[2].

ولئن توسع الشيخ الطوسي في الدلالة على كون الله ـ تعالى ـ قديما وباقيا في كتاب «**التمهيد**»؛ فإنه لم يتجاوز في «**الاقتصاد**» ذكر الدلالتين اللتين أوردهما شيخه المرتضى في «**شرح جمل العلم والعمل**»، كما أنه لم يذكر مثله في هذا الموضع دلالة البقاء[3].

وفي رسالتي «**مسائل كلامية، والاعتقادات**» يكون الاعتماد في إثبات كون الله ـ تعالى ـ

---

[1] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٣٩، ٤٠.

[2] - السابق ـ ص ٤٠.

[3] - راجع الطوسي: الاقتصاد ـ ص ٣١، ٣٢.

قديما وباقيا على أنه واجب الوجود لذاته، بمعنى أنه لا يفتقر في وجوده إلى غيره، ولا يصح عليه العدم. والدليل على أن الله ـ تعالى ـ واجب الوجود قسمة الموجود إلى واجب وممكن، والممكن هو الذي يفتقر في وجوده إلى غيره ويجوز عليه العدم، ولو كان الباري ممكنا لافتقر إلى صانع مؤثر، وذلك محال على المنعم المعبود. والمحال هنا هو تسلسل المحدثين لا إلى نهاية.

وبناء على هذا يجب أن يكون الباري ـ تعالى ـ قديما أزليا، وباقيا أبديا؛ لأن واجب الوجود لذاته يستحيل سبق العدم عليه وتطرقه إليه. ومعنى هذا كما جاء في رسالة «**الاعتقادات**»: «أنه سرمدي، أي مستمر الوجود في الأزل والأبد»[1].

ومن البين أن هذه اللغة الفلسفية التي تغلب على هذا الكلام، بعيدة كل البعد عن الشيخ الطوسي وعصره.

* * *

ج ـ والشيخ تقي الدين الحلبي يكتفي في «**الكافي**» في الدلالة على كون الله ـ تعالى ـ قديما بذكر أن إحداثه ـ سبحانه ـ ما يتعذر على كُلِّ مُحدَثٍ دليلٌ على كونه قديما؛ إذ لو كان ـ سبحانه مُحدَثا ـ لتعذَّر عليه ما يتعذَّرُ على المُحدَث[2].

وهو يذكر الدلالة نفسها في «**التقريب**»؛ لكنه يفصلها على نحو يقصر فيه الدلالة على الاستدلال بالأجناس المخصوصة من الأعراض المتعَذِّرة على القادرين المُحدَثين، والمختصة بالباري ـ تعالى ـ لكونه قديما لنفسه. ويشير إلى أن إسناد هذه الدلالة إلى كونه ـ تعالى ـ قادرا لنفسه؛ يقتضي كونه ـ تعالى ـ قديما أيضا؛ لاستحالة كون المُحدَث قادرا لنفسه؛ لتماثل جنس المُحدَث القادر، ووجوب اشتراك المتماثلين في صفة النفس، وتعذر الحصر والاختصاص في مقدوراته ـ تعالى ـ وحصول العلم باختصاص بعض المحدثين ببعض

---

[1] - انظر الطوسي: مسائل كلامية ـ ص ٩٣، والاعتقادات ـ ص ١٠٤.

[2] - انظر الحلبي: الكافي في الفقه ـ ص ٤٢.

الأجناس، وانحصار ما يقدرون عليه منها، ووجود أكثر الجواهر الموجودة غير قادرة[1].

هذه الطريقة الأولى لمعرفة كونه ـ تعالى ـ قديما عند الحلبي، والطريقة الثانية لها أصل فيما سبق بيانه عند المرتضى والطوسي أيضا من بيان ضرورة انتهاء الحوادث إلى قديم؛ لكن الحلبي يقصر كلامه في الحوادث على أجناس الأعراض المخصوصة أيضا، ويقول: «لو كان فاعل الأجناس مُحدَثا؛ لاحتاج إلى مُحدِث، وذلك يقتضي ما لا يتناهى، أو إثبات قديم بغير دليل، وكلا الأمرين محال»[2].

ويبين الشيخ الحلبي ذلك بأن تقدير حدوث فاعل العالم يمنع من إثبات قديم؛ لأنه إذا جاز وجود سائر الأجناس من مُحدَث؛ جاز إسناد إحداثه إلى مُحدَثٍ، والمحدث لا يكون إلا من أجناس المحدثات؛ فيتعذر إثبات قديم تستند الحوادث إليه؛ فيلزم وجود ما لا نهاية له، وذلك مستحيل بدليل وجوب حصر ما وجد[3].

والطريقة الثالثة مختصة أيضا بالمعاني أو أجناس الأعراض المخصوصة .. يقول الحلبي: «قد علمنا حدوث الحياة والقدرة والألوان وسائر ما ذكرنا من الأجناس المخصوصة، وأن لها مُحدِثا قادرا عالما حيا موجودا لا يخلو أن يكون قادرا لنفسه أو بقدرة. ولو كان قادرا بقدرة لتعذرت عليه ـ سبحانه ـ هذه الأجناس كتعذرها على الأجسام القادرة بقدرة ...، فثبت أنه ـ تعالى ـ قادر لنفسه لا يخلو أن يكون قديما أو محدثا، وكونه قديما يصحح ما قلناه، وكونه مُحدثا يقتضي حاجته إلى مُحدِث بعد مُحدِث، وقد بينا فساد ما يؤدي إليه ذلك»[4].

وبهذا يصح الاستدلال بأجناس الأعراض المخصوصة على معرفة الله، وهذا ـ فيما ذكر

---

[1] - انظر الحلبي: تقريب المعارف ـ ص ٤٢.

[2] - السابق ـ ص ٤٢، ٤٣.

[3] - انظر السابق ـ ص ٤٣.

[4] - السابق نفسه.

الحلبي ـ على خلاف ما يقول به المعتزلة، وقد سبق ذكر ذلك مع التعليق عليه في مبحث إثبات ذات الصانع المُحدِث للعالَم.

ومن المعتمد عليه في هذه الطرق في الفصل بين المُحدَث والقديم أن جنس الجواهر وأجناس الأعراض المخصوصة كل ذلك متعذر على القادر المُحدَث، والشيخ الحلبي يبين ذلك بنحو ما سبق في كلام الطوسي؛ لكن كلام الحلبي لا يخلو من جدة في ضرب الأمثلة وترتيب الأفكار أو عناصر الاستدلال لتبدو في صورة جديدة على نحو ما..

وللحلبي في بيان ثبوت ذلك الأصل طرق: أولها: يدل فيه على استحالة فعل الجواهر والأعراض المخصوصة على كل قادر حي من الأجسام؛ بناء على أنها تتعذر على الواحد منهم مع توافر دواعيه إليها وخلوصها من الصوارف في أكثر الأحوال، وتَعذُّرُ تحصيلها ليس له مانع معقول، وما تعذر لا لمانع فإنما تعذر للاستحالة؛ إذ بها يحصل الفرق بين المستحيل والجائز.

والطريق الثاني: يدل فيه على أن القادر بقدرة يستحيل عليه فعل تلك الأجناس لا مباشرة ولا متولدة بناء على أن استعمال محل القدرة والاعتماد في سائر الجهات لا يؤدي إلى إحداث شيء منها، والاختراع متعذر بجنس القُدَرِ بناء على أنها تستعمل محلها على طريقة واحدة، وبدليل ما يجده الحي منا من عظيم المشقة في مباشرة بعض الأعمال، ولو كان الاختراع مقدورا للقادرين بقدر؛ لما كان لتحمل الواحد منهم أنواع المشاق داع.

والحلبي يرى أنه ليس لأحد أن يعترض بأن المانع من حدوث هذه الأجناس المحدثة هو فقد علم أو آلة أو بنية أو قدرة لو فعلت للمُحدَثِ لتأتّى بها ما تعذَّر؛ فالعلم والآلة والبنية ـ كما ذكر الطوسي من قبل ـ إنما يحتاج إليها في وجه الفعل دون حدوث جنسه، فلا يجوز أن يكون فقدها مؤثرا في تعذر الجنس والمقدور. والقدر وإن اختلفت فمقدورها متفق، بدليل تساوي أحوال القادرين بقدر فيما يصح منهم ويتعذر عليهم من متعلق القدرة، ولو جاز اختلاف المتعلق؛ لجاز من بعض القادرين فعل الأكوان دون الأصوات، ومن بعضهم فعل الإرادات دون الاعتقادات، وهذا خلاف المعلوم؛ لأن تقدير قدرة يصح

بها ما تعذر على سائر القدر ينقض أحكام سائر الأجناس، وما يستند به كل جنس منها من الحكم الراجع إلى ذاته؛ فيصح وجود كون يصح به الفعل، وطعم يتعلق بالمعلومات، وقدرة وعلم يوجبان للمحل حكم الطعم واللون .. يقول الحلبي: «وهذا غاية في التجاهل ...، وذلك بسط في الفساد»[1]. والاعتماد هنا على أن الأحكام العقلية لا يجوز أن تتغير عما هي عليه؛ فالواجب لا يصير ممكنا ولا مستحيلا، والممكن لا يصير واجبا ولا ممكنا، ولو تصورنا شيئا من هذا القبيل لأدى ذلك إلى فساد الوجود كله. وقد ثبت عند الحلبي أن القدر لا يختلف متعلقها، وأنها لا تتعلق بإحداث الجواهر وأجناس الأعراض المخصوصة؛ فكان القول بإحداث قدرة مخالفة بمثابة القول بتغير الأحكام العقلية في الفساد.

والطريق الثالث يبني فيه الحلبي تعذر إضافة ما عليه الأجسام من الصفات المخصوصة إليها على تعذر فعل الجسم على الأجسام؛ فيقول: «لأنه لا يقدر على تحصيل الذات على وجه، ويوجد من الجنس مقدارا دون مقدار، من لا يقدر على ذواتها». ويذكر بعد ذلك أن نقل هذه الأجناس من محل إلى محل مستحيل[2].

وفي الختام يذكر الشيخ الحلبي أنه لا يجوز الاعتراض على تعذر فعل أجناس الأعراض المخصوصة على الأجسام على الإطلاق بدخول العلم الضروري في جملة الأجناس المتعذرة على المُحدَث، مع كونه مقدور الجنس لكل مُحدَث؛ لأن العلم وإن كان مقدورا للمُحدَث ففعله في غيره مستحيل، بدليل توفر الدواعي إلى تعليم بعض المتعلمين وتعذر ذلك لغير وجه معقول إلا الاستحالة. ويضيف أن العلم لا يقع منا إلا متولدا أو مستندا إلى متولد، ولا سبب له إلا النظر. والنظر من أفعال القلوب ولا جهة له، وما لا جهة له لا تُعَدَّى به الأفعال .. قال الحلبي: «وإذا تعَذَّرَ فعلُ العلم في الغير على المُحدَث، ولم يجز إسناد العلوم الضرورية إلى غير العالم بها من المحدثين، ولا إضافتها إليه لكونه مضطرا

[1] - انظر الحلبي: تقريب المعارف ـ ص ٤٥، ٤٦.

[2] - انظر السابق ـ ص ٤٦.

إلى معلومها، وحصولها له ابتداء من غير قصد ...؛ ثبت اختصاصها بالقديم سبحانه. وكذلك القول في الألم المبتدأ تستحيل إضافته إلى المُحدَث؛ لأنه لا يقدر عليه إلا متولدا عن الوهي بغير شبهة، فإذا علمنا وجود آلام مبتدأة غير متعلقة بنا؛ علمنا أنها جارية مجرى العلوم الضرورية والحياة والأجناس المذكورة»[1].

وكلام الحلبي بعد ذلك في إثبات كونه ـ سبحانه ـ باقيا مبني أيضا على أنه ـ تعالى ـ موجود قديم لنفسه، ولا يجوز الخروج عن الصفات النفسية لاستحالة مفارقتها للموجود ما وجد؛ فوجب وجوده ـ تعالى ـ على كل حال[2].

* * * * *

٦ ـ كونه ـ تعالى ـ حيا:

أ ـ يذكر الشريف المرتضى في رسالة «**الحدود والحقائق**» أن الحياة للمحدثين تعني اعتدال المزاج أو قوة الحس. ويعرف الحي قديما كان أو محدثا بأنه «المتميز تميزا لأجله لا يستحيل أن يعلم ويقدر ويدرك»[3]. يعني أن كون الحي حيا هو المصحح لاتصافه بهذه الصفات، ولهذا قال في «**جمل العلم والعمل**»: «ويجب كونه حيا، وإلا لم يصح كونه قادرا عالما فضلا عن وجوبه». ثم شرحه وفق منهجه الجامع بين التأسيس اللغوي والدلالة العقلية المنتزعة من قياس الغائب على الشاهد؛ فقال: «قد علمنا في الشاهد ذاتين يصح من إحداهما أن تكون قادرة عالمة، والأخرى يستحيل ذلك منها؛ مثل: الجماد، وجسم الميت. فلا بد من أن تكون الذات التي يصح ذلك منها مختصة بأمر ليس بحاصل للذات التي يستحيل ذلك منها؛ لأنها لو لم تختص بأمر لاشتركتا جميعا إما في الاستحالة أو في الصحة، وقد علمنا خلاف ذلك. فإذا ثبت أنه لا بد من أمر، ووجدنا أهل اللغة يسمون

---

[1] - الحلبي: تقريب المعارف ـ ص ٤٦، ٤٧.

[2] - انظر السابق ـ ص ٤٩.

[3] - المرتضى: رسائل ـ ٢٦٨/٢.

من كان على ذلك الأمر حيا؛ أثبتنا المفارقة عقلا، وأطلقنا العبارة بموجب اللغة ...

وإذا ثبت أنه لا بد من صفة معها يصح كونه قادرا عالما، وكان القديم ـ سبحانه ـ قادرا عالما؛ وجب أن يكون حيا»[1].

وهذا هو قياس الغائب على الشاهد بجامع الشرط؛ فكون الموصوف قادرا وعالما مشروط بكونه حيا، وهذا الشرط لا يتخلف شاهدا وغائبا؛ لكن قد يَرد على الأصل المشهود الاعتراض بأن المفارقة بين من صح أن يكون قادرا عالما ومن استحال عليه ذلك لا ترجع إلى حصول صفة، وإنما ترجع إلى بنية مخصوصة. وجواب المرتضى: أن كل ما يشار إليه من البنية المخصوصة والتأليف حاصل في جسم الميت، ومع ذلك يستحيل أن يكون قادرا عالما. ويضيف أن صحة كونه قادرا عالما حكم يرجع إلى الجملة؛ فينبغي أن يكون مصححه كذلك، والجسمية والتأليف والبنية مما يختص المحل؛ فلا يجوز أن يرجع إليه ما هو راجع إلى الجملة[2].

وقد أكد المرتضى هذا المعنى في «**جوابات المسائل المصرية**»، فذكر أن الفاعل لا يكون إلا قادرا، وكون الحي حيا يصحح أن يكون قادرا، ومن هذا الوجه وجب أن يكون الفاعل حيا. وبين أن كونه جسما ليس مصححا لكونه فاعلا ولا قادرا؛ لكن الفاعل منا يحتاج إلى كونه جسما لأنه قادر بقدرة، وحي بحياة، والقدرة والحياة لا يختصان به إلا بالحلول فيه، ولهما تأثير في محلهما الذي يصير آلة في الفعل. أما من يكون قادرا لا بقدرة، وحيا لا بحياة؛ فلا يحتاج لذلك، ولا يعرف كونه جسما لكونه حيا[3].

* * *

ب ـ والشيخ الطوسي في «**التمهيد**» يتابع شيخه المرتضى في حد «**الحي**»، ويعترض

---

[1] - المرتضى: شرح جمل العلم والعمل ـ ص ٥١، ٥٢.

[2] - المرتضى: شرح جمل العلم والعمل ـ ص ٤٩.

[3] - انظر المرتضى: رسائل ـ ٤/ ١٩.

على القول المختار في رسالة «**المسائل**» المنسوبة إليه؛ فيقول: «الحي من لا يستحيل أن يكون قادرا عالما؛ لما هو عليه من الصفة. وهذا أولى من قول من قال: يصح أن يكون عالما قادرا؛ لأنه يوهم صحة ذلك في المستقبل دون أن يكون ذلك واجبا في كل عالم قادر، ولأنَّ القديمَ ـ تعالى ـ فيما لم يزل عالمٌ قادرٌ، ولا يجوز أن يقال: إنه يصح أن يكون كذلك»[1].

وفي الدلالة على كونه ـ تعالى ـ حيا يتبع الطوسيُّ شيخَه المرتضى فيما استدل به؛ لكنه يورد اعتراضات ويحكي شبها لم يعرض لها المرتضى في شرحه، ولعله عرض لذلك فيما لم يبلغنا من كتابي «**الذخيرة**» و«**الملخص**»؛ على أن أكثر مادة هذا الكلام موجودة عند القاضي عبد الجبار، كما في «**شرح الأصول الخمسة**»[2].

وأصل الدلالة العقلية أنَّ شرط صحة كون القادر العالم منا قادرا عالما أن يكون حيا. وإذا ثبت أن القديم ـ تعالى ـ قادر عالم؛ وجب أن يكون حيا؛ لأن الشرط لا يتخلف شاهدا وغائبا.

وأول ما يورده الطوسي على ذلك أنه يقال: «يلزم على هذا في من يصح كونه حيا أن يكون مختصا بصفة أخرى لأجلها صح فيه ذلك دون من يستحيل أن يكون حيا؛ لأن الجماد وهو على ما هو عليه يستحيل أن يكون حيا، ويصح ذلك فيمن هو مختص ببنية مخصوصة»[3].

والطوسي يسلم بصحة هذا في الحي المُحدَث؛ فإنه يلزم أن يختص بأمر ليس لمن يستحيل ذلك فيه، وذلك الأمر هو: البنية المخصوصة التي يحتاج إليها الحي منا، وهي تتضمن قَدْرا من الرطوبة واليبوسة، ومخارق للروح التي تحل فيها. وليس من اللازم أن يكون ذلك صفة راجعة إلى الجملة؛ لأن الحكم ليس براجع إلى الجملة .. يقول الطوسي:

---

[1] - الطوسي: التمهيد ـ ص ٤١. وقارنه بما جاء في رسالة مسائل كلامية ـ ص ٩٤.

[2] - فراجع القاضي: شرح الأصول الخمسة ـ ص ١٦١: ١٦٦.

[3] - الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٤١.

«ألا ترى أن من يصح أن يكون حيا ليس بجملة، لأنه بالحياة يدخل في كونه جملة، فلا يجب أن يكون المصحح له أمرا يرجع إلى الجملة. وليس كذلك من يصح أن يكون عالما قادرا، لأن من يصح ذلك فيه جملة محتاج إلى مصحح يرجع إلى الجملة، فبان الفرق بينهما»[1].

و من هذه الاعتراضات أن يقال: إن الواحد منا كما لا يكون عالما قادرا إلا وهو حي، ولا يكون حيا إلا وهو جسم مبني بنية مخصوصة، فيجب أن يكون كل حي كذلك.

والطوسي يدفع ذلك بأن الواحد منا لم يكن جسما مبنيا من حيث كان حيا، فلا يلزم أن يكون كل حي كذلك. أما كونه عالما قادرا، فيحتاج إلى كونه حيا، ومن ثم لزم في كل عالم قادر أن يكون حيا. وقد ذكر الطوسي بعد ذلك أنه لا يجوز أن يكون المصححَ لكونه قادرا عالما كونُه جسما مبنيا بنية مخصوصة، لأن صحة هذا الحكم ترجع إلى الجملة فلا تعلل بما يرجع إلى المحل ـ على النحو الذي سبق بيانه في كلام شيخه المرتضى.

فإن قيل: لم احتاج الواحد منا إلى كونه جسما إذا كان حيا. فالجواب: لأنه حي بحياة، والحياة لا تختص به إلا بحلولها فيه، وهي لا تحل في الجزء المنفرد ولا فيما له صفة الجماد، فاحتاج إلى أن يختص ببنية مخصوصة، ومن ثَمَّ فإن الحي لنفسه لا يحتاج إلى كونه جسما .. قال الطوسي: «ولو صح فينا أن يكون الواحد منا حيا لنفسه أو بحياة لا تحله، لم يجب أن يكون جسما مبنيا، لكن ذلك محال»[2].

ومن الشبه التي بين الطوسي بطلانها أنه إذا كان العالم القادر منا احتاج إلى أن يكون حيا، من حيث هو عالم بعلم وقادر بقدرة، والعلم والقدرة هما المحتاجان إلى الحياة، فمن هو قادر لنفسه وعالم لنفسه لا يحتاج إلى كونه حيا.

والطوسي يرى أن هذه الشبهة إنما تبطل ببيان أن كونه قادرا وعالما هو الذي يحتاج

---

[1] - الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٤١.

[2] - السابق ـ ص ٤٢.

إلى كونه حيا، وليس الأمر في هذه المسألة على ما قاله صاحب الشبهة. والذي يدل على ذلك أن صحة كون العالم عالما والقادر قادرا حكم يرجع إلى الجملة؛ فينبغي أن يكون المصحح له أمرا راجعا إلى الجملة أيضا، والعلم والقدرة يرجع وجودهما إلى المحل؛ فلا يجوز أن يكون المصحح لهما راجعا إلى الجملة. ويبين الطوسي الدلالة بالمثال الذي ذكره القاضي عبد الجبار في بيان وجود تعلق بين كونه قادرا عالما وكونه حيا؛ فيقول: «إن يد الإنسان إذا كانت متصلة به؛ فهي من جملة العالم القادر بدلالة أنه يصح أن يدرك بها، وأن يبتدئ الفعل فيها، ويفعل بها الأفعال المحكمة. فإذا بانت؛ خرجت من جملة الحي لأنه لا يدرك بها، وإذا خرجت من جملة الحي؛ خرجت من جملة القادر العالم ...».

وإذا ثبت هذا التعلق؛ فقد ثبت أن كونه عالما قادرا هو المحتاج إلى كونه حيا دون العلم والقدرة، وفي ذلك ثبوت كل عالم قادر حيا.

وعلى هذا يورد الطوسي سؤالا: «ما أنكرتم أن يكون الفرق الذي ذكرتموه يستند إلى حصول العلم والقدرة دون حصول صفة أخرى؟».

والجواب: أن القدرة والعلم يوجبان كونه قادرًا عالما، والصحة غير الإيجاب. ثم يورد سؤالا يرى أنه أشد ما يسأل عنه في هذه القضية، وذلك أن يقال: إن القديم بوجوب كونه قادرا عالما استغنى عن موجب لهاتين الصفتين، فهلا وجب أن يستغني عن مصحح لهما؛ لأن المُوجب آكد من المصحح؟

والجواب: أن الموجب بخلاف المصحح؛ فإنه لا يمتنع أن تجب الصفة فتستغني عن موجب هو عِلّة، وتستند إلى مقتض آخر من صفة أو ذات، ولا يجوز أن يكون لها مصحح فيرتفع وتصح الصفة؛ لأن هذا ينقض كونه مصححا، وعلى هذا فالمصحح إذا ارتفع استحالت الصفة وليس كذلك المُوجِب؛ لأن الموجب متى حصل أوجب وجود الصفة، فإن ارتفع لم يجب ارتفاع الصفة إذا كان هناك ما يقوم مقامه. ولذلك يستغني القديم ـ تعالى ـ في كونه عالما قادرا بنفسه عن أن يكون له علم وقدرة فيما يرى الطوسي؛ لاستناد الصفتين

إلى ذاته أو لما هو عليه في ذاته. ومثال ذلك أن المتحرك منا إنما يجب كونه متحركا عند وجود الحركة الموجبة لكونه على هذه الصفة، وهو مستغنٍ عن حركة ثانية لوجوب الصفة عند الحركة الأولى؛ لكنه لا يستغني عن المصحح الذي هو التحيز ولا بد لصحة كونه متحركا من كونه متحيزا، وإن خرج عن كونه متحيزا لزم خروجه عن كونه متحركا أيضا.

وفي الختام يشير الطوسي إلى أن شيخه المرتضى كان يعتمد دلالة السمع في أن القديم ـ تعالى ـ حي، وأنه موجود، ويقول فيهما بإجماع الأمة على كفر من خالف في ذلك. ولا يرى الطوسي بأسا في هذه الدلالة؛ لأن الممنوع الاستدلال بالسمع على ما يفتقر العلم بصحة السمع إليه، وذلك عنده محصور في صفتين هما: كونه عالما بجميع المعلومات، وأنه غني غير محتاج .. قال: «فإذا ثبتت هاتان الصفتان؛ أمكن أن يعرف باقي الصفات بالسمع»[1].

والمذكور في رسالة«**مسائل كلامية**» أن «الله ـ تعالى ـ حي، بمعنى أنه يصح أن يقدر ويعلم، بدليل أنه ثبت له القدرة والعلم، وكل من ثبتا له فهو حي»[2].

* * *

ج ـ أما الشيخ تقي الدين الحلبي؛ فيكتفي بالدلالة على كون الله ـ تعالى ـ حيا بثبوت كونه قادرا، ووجوب كون القادر حيا موجودا، ولا يتجاوز هذا القدر في كتاب: «**التقريب**»[3]. ويذكر في «**الكافي**» أن للقادر تعلقا لا يصح وقوعه من معدوم ولا من موجود

---

[1] - الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٤٢، ٤٣.

[2] - الطوسي: مسائل كلامية (الرسائل العشر) ـ ص ٩٤. وقد اكتفى بهذا القدر من الدلالة على كونه ـ تعالى ـ حيا في كتابه: الاقتصاد ـ ص ٢٨.

[3] - راجع الحلبي: التقريب ـ ص ٤٨.

ليس بحي[1].

* * * * *

٧، ٨، ٩ ـ كونه ـ تعالى ـ مدركا للمدركات سميعا بصيرا:

أ ـ قال الشريف المرتضى في رسالة «**الحدود والحقائق**»: «الإدراك: وجدان المرئيات، وسماع الأصوات، وغيرُهما. وهو في الأصل لحوق جسم بجسم»[2].

وقال في «**جمل العلم والعمل**»: «ويجب أن يكون مدركا إذا وجدت المدركات؛ لاقتضاء كونه حيا ذلك». وفي شرحه بين أن ذلك لا يصح العلم به إلا بعد أن نعلم الواحد منا مدركا، ونعلم أن هذه الصفة أمر زائد على كونه قادرا وعالما وحيا وموجودا وجميع صفاته المعقولة، ثم نعلم أن المقتضي لهذه الصفة كونه حيا لا وجود الإدراك. وإذا ثبت ذلك وعلمنا أن الله ـ تعالى ـ حي؛ حكمنا بأنه ـ تعالى ـ مدرك إذا وجدت المدركات[3].

والذي يدل على أن الواحد منا مدرك، هو ما يعلمه ضرورة من الفرق بين حاله إذا شاهد لونا أو سمع صوتا، وحاله إذا لم يشهد ولم يسمع[4].

وهذا الذي يجده من نفسه لا يجوز أن يرجع إلى مجرد كونه حيا؛ فهو في الحالين حي، وهذه الصفة متجددة وكونه حيا غير متجدد، ولا يجوز أن يكون المتجدد بعينه غير متجدد. ولا يجوز أن يكون هذا الفارق راجعا إلى كونه قادرا أو مريدا أو كارها وما أشبه ذلك من الصفات المعقولة، إذ كانت حاصلة له من قبل ولم يجد نفسه على هذه الصفة. كما لا يجوز أن يكون راجعا إلى كونه عالما؛ فإنه يعلم الصوت بعد انقضائه والجسم بعد احتجابه، ومع هذا لا يجد من نفسه ما يجده عند السماع والإبصار، وهذا يعني وجود

---

[1] - راجع الحلبي: الكافي ـ ص ٤١.

[2] - المرتضى: رسائل ـ ٢/ ٢٦٢.

[3] - انظر المرتضى: شرح جمل العلم والعمل ـ ص ٥٣.

[4] - انظر السابق نفسه.

العلم عند فقد الإدراك. وكذلك النائم يدرك الصوت الشديد والألم الذي يحسه من قرص البراغيث، وقد يكون ذلك سببا في انتباهه واستيقاظه من نومه، وهو مع ذلك غير عالم بما يدركه في حال نومه. وهذا يعني وجود الإدراك عند فقد العلم. إن هذا كله يؤكد أن هذه الصفة منفصلة عن جميع ما ذكر من الصفات، وتسمية من كان على هذه المفارقة مدركا لاتباع أهل اللغة[1].

وأما الذي يدل على أن المقتضي لهذه الصفة كونه حيا دون الحاجة إلى معنى أو عرض يقوم بالمدرك؛ فهو أنه لو كان المقتضي معنى هو إدراك؛ لجاز أن لا يحصل ذلك المعنى فلا تحصل تلك الصفة، ولا يكون الواحد منا مدركا عند وجود المدركات وارتفاع الموانع المعقولة؛ على حين أننا ندرك ضرورة مع ثبوت كون الواحد منا حيا، مع صحة حواسه وارتفاع الآفات المعقولة. وإنكار ذلك يؤدي إلى السفسطة والشك في المشاهدات[2].

قال المرتضى: «وإذا ثبت بما قلناه أن المقتضي لهذه الصفة كونه حيا، وقد دللنا على أن القديم ـ سبحانه ـ حي؛ وجب كونه مدركا إذا وجدت المدركات، وإلا انتقض كونه مقتضيا»[3].

ويقول المرتضى في «**الجُمل**» بعد ذلك: «ووَاجبٌ كونُه سميعا بصيرا؛ لأنه ممن يجب أن يدرك المدركات إذا وجدت؛ لأنه حي لا آفة به، وهذه فائدة قولنا: سميع بصير». ويشرح ذلك أولا ببيان معنى «**سميع بصير**» بأنه على صفة يجب أن يدرك المسموعات والمبصرات إذا وجدت؛ لأنه حي لا آفة به. والدليل على ذلك أن الواحد منا متى كان حيا والآفات والموانع مرتفعة عنه سُمِّيَ سميعا بصيرا، ولو كان له صفة زائدة على ذلك أو معنى يقوم به فيسمع ويبصر؛ لجاز أن يكون حيا لا آفة به دون أن يسمع ويبصر، كما

---

[1] - انظر المرتضى: شرح جمل العلم والعمل ـ ص ٥٣، ٥٤.

[2] - انظر السابق ـ ص ٥٤، ٥٥.

[3] - انظر السابق ـ ص ٥٥.

أنه يكون حيا ولا يقدر ولا يعلم لَمَّا كان قادرا بقدرة وعالما بعلم؛ حتـى تخـتص بـه هـذه المعاني. والذي نعلمه من أنفسنا في كون الواحد منا قادرا وعالما خلاف ما نعلمـه في كونـه سميعا بصيرا.

فإذا ثبت أن القديم ـ تعالى ـ حي بما سبقت الدلالة عليه، والموانع والآفـات لا تجـوز عليه؛ فقد وجب أن يكون سميعا بصيرا.

ولما كان المرتضى يقول: إن السميع البصير هو الذي يصح منـه أن يسـمع المسـموعات ويبصر المبصرات إذا وجدت، والسامع المبصر هو الذي يـدرك المسـموعات والمبصـرات إذا وجدت بالفعل؛ فإنه يقول في الله ـ تعالى ـ: إنه لم يزل سميعا بصيرا، لأنه لم يزل حيـا. ولا يقول ذلك في كونه ـ تعالى ـ سامعا مبصرا مدركا؛ لأن ذلك مشروط بوجـود المـدركات، وفي ذلك فائدة وصفه ـ تعالى ـ بكونه سميعا بصيرا بعد وصفه بكونه مدركا[1].

وفي «**جوابات المسائل الطرابلسيات الثالثة**» يرد المرتضى اعتراضا عما سبق مـن دلالـة إثباته كون الله ـ تعالى ـ مدركا؛ مثل أن يقال: إن أصل هـذه الدلالـة هـو قيـاس الغائـب على الشاهد، والشاهد إنما يكون مدركا لكونه حيا مع سلامة الحواس ووجود المُدرَك. وإن كانت الحواس معدومة في الغائب؛ فقد حصلت المفارقة وبطـل القيـاس؛ إذ كيـف تثبـت الصفة للغائب مع غياب شرطها الذي تثبت معه للشاهد. أو يقال: إذا كان فساد الحواس يمنع الإدراك في الشاهد؛ فعدمها أولى في المنع من فسادها. وقد ثبـت عـدمها في الغائـب؛ فيجب أن لا يكون مُدرِكًا[2].

ويفتتح المرتضـى جوابـه ببيـانِ أصْـلٍ سَبَقَ أن رأينـا اعتمـادَه عليـه في درء مثـل هـذا الاعتراض، وذلك «أن الصفة لا يجوز أن تقتضي أخرى إلا بعد أن يكـون الموصـوف بهمـا

---

[1] - انظر المرتضى: شرح جمل العلم والعمل ـ ص ٥٥، ٥٦. وهذا هو عين ما صرح به الشيخ الصدوق في كتابه: التوحيد ـ ص ١٣٤، ١٣٥.

[2] - سبق أن ذكر القاضي عبد الجبار مثل هذا الاعتراض ودفعه بنحو ما سنبينه من جواب المرتضى .. راجع القاضي: المحيط بالتكليف ـ ص ١٣٧.

واحدا، ولهذا لم يجز أن تقتضي صفة لزيد صفة لعمرو، من حيث لم يكن الموصوف بهما واحدا، وكون الحي منا حيا صفة ترجع إلى جملته لا إلى أجزائه. يدل على ذلك أن أجزاء الحي وإن حلتها الحياة، فليس كل جزء منها حيا من حيث كانت هذه صفة ترجع إلى الجملة. وليس كذلك الحركة، لأن كل جزء من المتحرك تحله الحركة متحرك في نفسه، لرجوع هذه الصفة إلى المحل. وقد علمنا أن حكم المحل مع الجملة، كحكم زيد مع عمرو، في أنه لا يجوز أن يوجب ما يرجع حكمه إلى المحل حكما للجملة، كما لا يجوز أن توجب الصفة المختصة بزيد صفة مختصة بعمرو»[1].

وبناءً على هذا يقرر المرتضى أن سلامة الحواس مما يرجع إلى المحل؛ فلا يجوز أن يكون مقتضيا لصفة ترجع إلى الجملة؛ وإنما احتاج الحي منا في إدراكه للحواس لأنه حي بحياة، والحياة لا بد لها من محل تقوم به، وهذا المحل هو الآلة التي تستعمل في الإدراك، ولو جاز أن يكون الواحد منا حيا لنفسه، أو بحياة معدومة، أو بحياة لا تحل فيه؛ لما وجب اشتراط سلامة الحواس في كونه مدركا. ومن ثم فإن اشتراط صحة الحواس وانتفاء الآفات عنها لا يرجع إلى كون الحي حيا فقط، وإنما لكونه حيا بحياة؛ فلا يلزم هذا الشرط في حق الله ـ تعالى.

ويذكر المرتضى أن اختلاف الشروط جائز بحسب الاختلاف في مقتضيها أو مستدعيها، وليس هناك ما يمنع أن يختص الشرط بحي دون حي، فهذا إنما يمتنع في المقتضي الذي هو المؤثر في الحقيقة، والشرط ليس بمؤثر وإن كان الحكم واقفا عليه. ولهذا جاز أن يكون الشرط غريبا من الموصوف وأجنبيا عنه. ولا يجوز في المقتضي أن يكون كذلك. والمقتضي لكون المدرك مدركا إنما هو كونه حيا كما سلف البيان، وهما معا من الصفات التي ترجع إلى جملة الحي لا إلى المحل.

وفيما يتعلق بأن عدم الحاسة أولى من فسادها في منع الإدراك، يبين المرتضى أن هذا

---

[1] - انظر المرتضى: رسائل الشريف المرتضى ـ ٢/ ٣٦٠.

يصح فيمن يكون إدراكه بالحاسة فقط. أما من لا يحتاج إلى الحاسة في الإدراك؛ ففقدها لا يكون مخلا بكونه مدركا. وبيان ذلك أن الواحد منا يصح منه الفعل لكونه قادرا، وهو يحتاج مع ذلك إلى الجوارح والآلات، ويخل فسادها بكثير من أفعاله، وفقدها آكد في الإخلال بصحة الفعل منه. وقد علمنا أن الله ـ عز وجل ـ لا جارحة له ولا آلة يتوصل بها إلى إيقاع أفعاله، ولا يجب لذلك أن يتعذر عليه الفعل، ولا يجب علينا إذا علمنا صحة الفعل منه أن نتوقف في وصفه بأنه قادر؛ لأن اشتراط الجوارح في الفعل والحواس في الإدراك إنما يكون في القادر بقدرة والحي بحياة.

أما الكلام عن قياس الغائب على الشاهد؛ فيرى المرتضى أنه في غير موضعه؛ لأن هذا القياس لا يوجب في الغائب كل ما هو واجب في الشاهد؛ إلا ما اشتركا في العلة والموجب أو المقتضي له .. قال: «فأما على غير ذلك؛ فلا نلحق الغائب بالشاهد. ألا ترى أن أحدنا لا يكون فاعلا إلا بعد أن يكون جسما مؤلفا من جواهر ...، وكلنا نثبت أنَّ القديم ـ تعالى ـ يكون فاعلا وإن لم يكن بهذه الصفات؛ فقد خالفنا بين الشاهد والغائب لَمَّا اختلفت الأسباب والعلل»[1].

وبالإضافة إلى ما في منهج إثبات الصفات وترتيبها يمكننا أن نقرر في هذا الموضع أيضا ظهور خلاف المرتضى لشيخه المفيد في بيان معاني هذه الصفات؛ فعلى حين آثر الشيخ المفيد أنها ترجع في المعنى إلى كونه عالما بالمدركات دون أن يكون له بإدراك ما يدركه صفة زائدة، ويؤكد مذهبه من طريق السمع بالرواية عن الإمامين الباقر والرضا، وهذا الذي آثره المفيد هو مذهب المعتزلة البغداديين أيضا، نجد أن المرتضى يؤثر مذهب المعتزلة

---

[1] - انظر المرتضى: رسائل الشريف ـ ص ٣٦١: ٣٦٥. وقد كان كلام المرتضى في جواب مسألتين منفصلتين، فجمعت خلاصته على هذا الوجه. وهو يشير إلى كتابيه «**الذخيرة**» و«**الملخص في أصول الدين**» ليراجعهما من أراد التفصيل. ولئن غاب عنا ذاك فقد نقل الطوسي أكثر ما فيهما من تفاصيل في «**التمهيـد**»، وسيأتي عرض ما فيه ـ إن شاء ا تعالى.

البصريين بإثباتها صفات مستقلة عن كونه ـ تعالى ـ عالما[1].

* * *

بـ ـ والشيخ الطوسي في «**التمهيد**»، و«**الاقتصاد**» يسلك مسلك شيخه المرتضى في بيان معاني هذه الصفات وطريق إثباتها، بلا خلاف سوى التفصيل الذي قد يكون أفاده مما لم يصلنا من كتابي شيخه المرتضى «**الذخيرة**» و«**الملخص**»، وإن كنا نجد بعض هذه المادة أو أكثرها فيما بقي لنا من كلام القاضي عبد الجبار المعتزلي في «**شرح الأصول الخمسة**» و«**المحيط بالتكليف**» كما سلفت الإشارة في أكثر من موضع[2].

والطوسي يذكر أيضا في «**التمهيد**» أنه يلزم للعلم بكونه ـ تعالى ـ مُدرِكا أن نتبين أنَّ للمُدرِك منا بكونه مُدرِكًا صفةً زائدَةً على كونه حيا عالما وغير ذلك من الصفات المعقولة، وأنَّ المقتضِيَ لهذه الصفة كونُه حيا دون الإدراك، ثم نتبين بعد ذلك أن القديم ـ تعالى ـ إذا كان حيا وجب أن يكون مدركا، ثم نتبين أخيرا فائدة وصفه بأنه سميع بصير .. [3].

والذي يدل على كون الواحد منا مدركا ما يجده من نفسه بالضرورة، ولا شيء أبلغ مما يعلمه الإنسان من نفسه ضرورة؛ لكن هذه الصفة تشتبه بغيرها من الصفات مما هي طريق إليه وذلك كونه عالما؛ لأن الإدراك طريق العلم في العاقل. وتشتبه أيضا بما هي مُوجَبَةٌ عنه وذلك كونه حيا الموجِب للإدراك. والذي يميز كون الواحد منا مدركا عن كونه عالما حيا هو تمييز هذه الصفة وبيان انفصالها عن غيرها طردا وعكسا، ولو سلم انفصالها في أحد الطريقين كان كافيا ..

ويُبَيِّنُ انفصالَهَا عن كونه عالما ثُبُوتُ كونه عالما دون كونه مدركا، فالواحد منا يعلم الصوت بعد تَقَضِّيهِ، وهو يفرق بين حال الإدراك وحال ارتفاعه، مع حصول العلم في

---

[1] - راجع في ذكر المذهبين القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ـ ص ١٦٨.

[2] - راجع القاضي: شرح الأصول الخمسة ـ ص ١٦٧: ١٧٥. والمحيط بالتكليف ـ ص ١٣٥: ١٣٨.

[3] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٤٤.

الموضعين، ويعلم الألم في جسم غيره وهو لا يدركه[1].

وقد ذكر المرتضى ذلك أيضا؛ لكن الطوسي يورد عليه اعتراضا؛ فقد يقال: ليس كل إدراك علما؛ بل العلم إذا كان من طريق الحاسة سميناه إدراكا، وإذا كان من غير جهتها لا يسمى بذلك. وجواب الطوسي: أن الكلام ليس في إطلاق التسمية؛ بل فيما يرجع إلى المعنى، وإذا تعلق علمان بمعلوم واحد على جهة واحدة وطريقة واحدة؛ كانا مثلين، ووجب ألا نفرق بينهما.

وهذا جَوابٌ يُشكَلُ عليه بأن العلمين قد اختلفا بتغاير وقتهما، ويقال أيضا: إذا شاهدنا عَلِمنا عِلْمًا مُفَصَّلا، وإذا لم نشاهد عَلِمنا على طريق الجملة .. قال الطوسي: «والجواب المعتمد عن ذلك أن يقال: كون العالم عالما مما لا يجده الإنسان من نفسه أصلا، وهل يجد كونه معتقدا؟ فيه خلاف والأقوى أنه لا يجده. فإذا كان كذلك وكان كون المُدرِك مما يجده في نفسه؛ وجب أن يكون ذلك غير كونه عالما».

وهذا الجواب يرد عليه إشكال آخر؛ فيقال: أليس يفرق الإنسان بين ما يعلمه ضرورة وما يعلمه استدلالا، ولا فارق بينهما إلا باختلاف الطريقين؟ وجواب الطوسي: أنه لا يفرق بين العلمين من حيث ما يجده بالضرورة من نفسه؛ ولكن الفرق يأتي من حيث كان لا يقدر على دفع ما علمه بالضرورة، وهذا ليس بحاصل فيما علمه استدلالا.

وإن قيل: إن الواحد منا يفرق بين ما يعلمه بالمشاهدة وبين ما يعلمه بالخبر المتواتر مع أن العلمين ضروريان. فجواب الطوسي: أن هذا ليس بلازم على مذهبهم في أنَّ مُخبَرَ الأخبار المتواترة ليس بضروري[2]. ومن قال بأنه ضروري يمكنه أن يقول: بينهما خلاف؛

---

[1] - راجع الطوسي: الاقتصاد ـ ص ٢٩.

[2] - لقد بينت من قبل أن الشيخ المفيد قطع بأن العلم بمخبر الأخبار المتواترة نظري كسبي، وأن المرتضى والطوسي توقفا فلم يقطعا بكونه ضروريا ولا كسبيا؛ فراجع ما سبق في حلقة مقدمات النظر ودقيق الكلام ـ ص ٣١، ٣٢، ٣٨: ٤٣.

إذ ما يشاهد يعلم تفصيلا، وما يعلم بالتواتر يعلم على طريق الجملة[1].

وأما ثبوت الإدراك مع عدم العلم؛ فنراه في النائم الذي يدرك الألم بقرص البراغيث وغيرها مما يكون سببا لانتباهه، ومع هذا فهو لا يعلمه؛ إذ لو علمه لميزه ولم يشك في جهات حصوله، والمشاهد أنه ربما شك فيما أدركه وحسبه رؤيا منام. هذا وجه، والثاني: أن النوم ينافي العلم فكيف يثبت معه العلم بما أدركه؟ وفي هذا كله الدلالة على أن العلم غير الإدراك[2].

وفي الفصل بين كونه مدركا وكونه حيا يكرر الطوسي ما ذكره المرتضى من أن المرء يكون حيا وإن لم يكن مدركا؛ فلو كان هو هو لما كان كذلك[3]. وأيضا كونه حيا غير متجدد؛ على حين أن كونه مدركا متجدد. ومحال أن يكون المتجدد هو غير المتجدد. ويضيف أن كونه حيا لا يجده الإنسان من نفسه وإنما يعلمه بدليل، وكونه مدركا مما يجده الإنسان من نفسه، ومحال على ذلك أن تكون إحدى الصفتين هي الأخرى.

وأما غير ذلك من الصفات فلا يَشْتَبِهُ بكونه مُدرِكا؛ نحو كونه قادرا ومريدا وكارها وظانا ومشتهيا ونافرا؛ لأن الواحد منا يكون على هذه الصفات جميعا، ولا يجد من نفسه كونه مدركا؛ فعلم بذلك أن الإدراك صفة زائدة على جميع ذلك[4].

وأما الذي يدل على أن المقتضي لهذه الصفة كونه حيا؛ فهو أن الواحد منا متى كان حيا لا آفة به، والموانع المعقولة مرتفعة، ووجد المُدرَك؛ فلا بد أن يكون مُدرِكا، والعلم بذلك ضروري، ولا يخلو أن يكون المقتضي لذلك وجود معنى هو الإدراك، أو وجود المُدرَك، أو حصول الشرائط، أو ارتفاع الموانع، أو كون الحي حيا. وهذه احتمالات خمسة

---

[1] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٤٤، ٤٥.

[2] - انظر السابق ـ ص ٤٥.

[3] - وذكر الطوسي ذلك أيضا في الاقتصاد ـ ص ٢٩.

[4] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٤٥، ٤٦.

تمثل إحدى صور التقسيم المنتشر، ويُبطل الشيخ الطوسيُّ أوَّلَها بأنه لا يجوز أن يكون المقتضي لكونه مدركا أو الموجب لهذه الصفة وجود معنى هو الإدراك؛ لأن المعنى لا يخلو من أن يكون متولدا عن فتح البصر والحاسة، أو حاصلا من فعل الله ـ سبحانه وتعالى ـ إما وجوبا أو بالعادة. ولا يجوز أن تكون الحاسة مولدة للإدراك؛ لأنه لو كان معنى لكان محله القلب ولا مماسة بينه وبين الحاسة. والاعتماد لا يصح أن يولد في غير محله إلا إذا كان بينه وبين المحل الذي يولد فيه مماسة له أو لما ماسه، وهذا مرتفع هنا. ويذكر الطوسي بعد ذلك أن فتح البصر حركة، والحركة لا يجوز أن تولِّد فعلا في غير محلها؛ فهي كون يوجد عقيب ضده، والكون لا يُولِّد إلا فيما يجاوره فيولِّد التأليف، على حين أن المدرِك قد لا يفتح عينه أصلا إذا كان شاخصَ البصرِ وَوُجِدَ بحذائه مُدرَكٌ فإنه يدركه؛ فلو كان لمعنى لما صح ذلك. وإن قيل: يُولِّد المعنى مَن يُحضِر المُدرَك. فالطوسي يدفع ذلك بأنه لا يصح أن يُولِّد المعنى في غيره إلا بالاعتماد عليه، وهذا لا يصح إلا بالمماسة.

وأما أن يكون المعنى حاصلا من قبل الله ـ تعالى ـ على سبيل الوجوب؛ لأن المحل إذا احتمل الشيء فإنه لا يخلو منه إلا بضده، ولو لم يوجد فيه الإدراك لوجد ضده، وإذا وجد ضده خرجت الحاسة من الصحة. فذلك الأصل غير مسلم؛ ومذهب الطوسي جواز خلو المحل مما يحتمله بلا ضد؛ إذ لا يصح ما قالوه إلا فيما له ضد[1]، ومن أين لهم أن للإدراك ضدا؟ وَفَساد الحاسة وإن منع من الإدراك فليس ضدا له؛ لأنه إنما يختص المحل، والإدراك يختص الجملة، فلو كان معنى لكان ضِدُّه يختص جملة الحي أيضا، وذلك فاسد. ولا يجوز أيضا أن تكون هذه الصفة لمعنى يفعله الله ـ تعالى ـ بالعادة؛ لأنه

---

[1] - في النص المطبوع جاء كلام الطوسي على النحو التالي: **«على أنه إنما يجب ألا يخلو مما يحتمله إلا إلى ضده إذا كان له ضد»** ـ ص٤٦. وأرى أن ذلك لا يتفق مع ما مر بنا من قبل في الكلام عن النظر من بيان مذهب الطوسي وشيخه المرتضى في أن المحل يخلو من الإرادة ومن النظر لا إلى ضد، كما في الذخيرة للمرتضى ـ ص ١٥٩. والتمهيد للطوسي ـ ص ١٩٢. ولهذا اخترت تصويب العبارة على ما ذكرته ليكون الكلام على الصحة بدل الوجوب.

لو كان كذلك لجاز أن لا يفعله، فيؤدِّي ذلك إلى أن يكون بحضرتنا أجسام كثيفة كالفيلة وغيرها، أو أصوات رائعة، ونحن لا ندركها مع صحة الحواس وارتفاع الموانع. وفي تجويزِ ذلك الذَّهَابُ إلى قول السوفسطائية. وإن قيل: إن العادة مستمرة كما هي في أشياء كثيرة. فمجرد الجواز كافٍ في منع القول بالمعنى الذي يفعله الله بالعادة؛ إذ يجوز أن تنحرف هذه العادة عن الاستمرار ما دامت غير واجبة. وبهذا يبطل الاحتمال الأول وهو أن يكون الموجب لكونه مدركا معنى هو إدراك[1].

وأما أن يكون المقتضي الموجب لذلك هو وجود المُدرَك، فلا يصح لأنه أمر منفصل عن المُدرِك، فلا يجوز أن يوجب كونه على صفة[2].

وكذلك الشروط التي يتوقف الإدراك عليها ترجع أحكامها إلى محلها، فلا يجوز أن توجب صفة راجعة إلى جملة الحي.

وإن قيل: ما شروط الإدراك؟ وهل هي عامة في جميع المدركين أو هي خاصة ببعضهم؟ فالطوسي يبين أنها قسمان: أحدهما عام في القديم والمُحدَث، وهو وجود المُدرَك، لأن عدمه يمنع من إدراكه، فجرى مجرى عدم المقدور في أنه شرط في كل قادر في صحة كونه قادرا عليه. وما وراء وجود المُدرَك شروط فيمن كان مُدرِكًا بحاسة دون من كان مُدرِكًا لا بحاسة؛ فالمرئي على سبيل المثال يلزم أن يكون هو أو محله مقابلا أو في حكم المقابل، وأن لا يكون بينه وبين الرائي حائل، ولا بُعدٌ مفرط، ولا قرب مفرط، وأن لا يكون فيه لطافة مفرطة كالجزء الواحد والأجسام الشفافة. وكل هذه الشروط فيمن كان رائيا بحاسة، وأما من كان رائيا لا بحاسة فلا حاجة به إلى شيء من ذلك، وهذا يجري مجرى القادر

[1] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٤٦، ٤٧. مع ملاحظة أنني قمت بإعادة ترتيب أجزاء هذه الدلالة وجمعها على هذه الصورة بعد أن تفرقت. ولعل ذلك من فعل النساخ الذين لا دراية لهم بما ينسخون؛ لكن ما بال محقق الكتاب الذي نشره في العربية ثم ترجمه إلى الفارسية .. كيف استقام عنده هذا الخلط، وساغ في فهمه ذلك التفريق؟!

[2] - انظر الطوسي: التمهيد ـ ص ٤٧.

بقدرة في حاجتـه في كـثير مـن أفعالـه إلى آلات مخصوصـة لهـا تركيبـات مخصوصـة، لا يحتاج إليها القادر لنفسه[1].

وأما الاحتمال الرابع، وهو أن يكون المقتضي لهذه الصـفة ارتفـاع الموانـع؛ فـلا يصـح أيضا. لأن ارتفاعها نفي، والنفي لا يوجب صفة لفقد الاختصاص.

وبذلك تم فساد الاحتمالات الأربعـة، ولا يبقـى إلا الخـامس وهـو أن المقتضـي لكونـه مُدرِكًا كونُه حيا. ويضيف الطوسـي مـا يثبـت هـذا الاقتضـاء ويوجبـه بهـذه الصـفة دون غيرها، وذلك أن كونه مُدرِكًا قد يحصل مع فقد كل صفة يشار إليها سوى كونه حيا[2].

وإذا ثبت ذلك وجـب أن يكـون ـ تعـالى ـ مُـدرِكًا؛ لأنـه حـي لا تجـوز عليـه الموانـع والآفات.

ولا يلزم إذا وصفنا الله ـ تعـالى ـ بأنـه مُـدرِك أن نصـفه بأنـه شـام وذائـق؛ لأن الشـم والذوق ليسا بعبارة عن الإدراك أصلا، وإنما يفيدان تقريـب الجسـم المشـموم والمـذوق مـن حاسة الشم والذوق، بدليل أنه يقال: «شممت فلم أجد لـه ريحـا، وذقـت فلـم أجـد لـه طعما». وهذا إثبات للشم والذوق مع نفي الإدراك. والقديم ـ تعـالى ـ لا يجـوز عليـه ذلـك لأنه مُدرِك لا بحاسة[3].

وفي خاتمة كلامه يكرر ما قاله المرتضى في السميع البصير، والسامع المبصر المدرك[4].

وقد سبق أن قررت متابعة شيخ الطائفة الطوسي لشيخه المرتضى في أن صفات البـاري لا طريق لمعرفة ثبوتها إلا من جهة دلالة الفعل عليها مباشرة أو بواسطة؛ لكن المصرح بـه

---

[1] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٤٧. وقد جمعت الكلام عن الشروط وقد فصل بينهما بالكلام عن ارتفاع الموانع. وإني لأحسب أن تفصيل الكلام عن شروط الإدراك مما عناه المرتضى بالإشارة إلى «**الذخيرة**» و«**الملخص**» في رسالة «**جوابات المسائل الطرابلسيات الثالثة**».

[2] - انظر السابق نفسه.

[3] - راجع الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٤٨.

[4] - راجع السابق نفسه.

في رسالة «**مسائل كلامية**» هو أن «الله ـ تعالى ـ مدرك، بدليل قوله ـ تعالى ـ: ﴿**لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ**﴾ الأنعام/ ١٠٣». وأن «الله ـ تعالى ـ سميع لا بأذن، بصير لا بعين؛ لتنزهه عن الجارحة، بدليل قوله ـ تعالى ـ: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ**﴾ الشورى/ ١١»[1].

ويأتي الكلام قريبا من اختيار الشيخ المفيد في رسالة «**الاعتقادات**» حيث يقول مؤلفها: «والدليل على أنه ـ تعالى ـ سميع بصير أنه المؤثر في الأشياء كلها، وهو يعلم ما نسمعه وما نبصره، وهو معنى قوله: ﴿**سَمِيعًا بَصِيرًا**﴾ النساء/٥٨، ١٣٤»[2].

وهذا الكلام أحد الوجوه القوية في بطلان نسبة هاتين الرسالتين لشيخ الطائفة، وهو بعد ذلك يرجح عندي أنهما لنصير الدين الطوسي، الذي قرر تلميذه العلامة الحلي في شرح تجريده جواز الرجوع بالسمع والبصر إلى قول أبي الحسين البصري، وهو العلم بالمسموعات والمبصرات، أو إلى صفة زائدة غير مفتقرة إلى الآلات .. ولعلنا نتبين تلك النسبة بصورة أوضح في مواضع لاحقة من هذه الدراسة ـ بإذن الله تعالى[3].

* * *

ج ـ والشيخ أبو الصلاح الحلبي يتابع شيخيه المرتضى والطوسي، ويقرر أن الله ـ تعالى ـ مدرك بشرط وجود المُدرَك؛ بناء على قياس الغائب على الشاهد، فيؤكد أن الذات الحية التي لا آفة بها إنما تدرك بشرط وجود المُدرَك وارتفاع الموانع[4].

ثم يقرر أن المقتضي لكون المُدركِ مدركا إنما هو كونُه حيا، وما عداه شروط؛ لرجوع

---

[1] - انظر الطوسي: مسائل كلامية ـ ص ٩٤، ٩٥.

[2] - الطوسي: الاعتقادات ـ ص ١٠٤.

[3] - راجع العلامة الحلي: كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد ـ ص ٤٠٢، ٤٠٣.

[4] - انظر الحلبي: تقريب المعارف ـ ص ٤٩، ٥٠. وهو يكتفي بذكر هذا القدر فقط في كتابه: الكافي في الفقه ـ ص ٤٢.

حكمه إلى الجملة الحية وانفصال ما عداه منها. وفي بيان ذلك يذكر الحلبي أنَّ كونَ المُدركِ مُدركًا صفةٌ منفصلةٌ عن صفات النفس والمعاني والفاعل؛ لأنه لو كان نفسيا لوجب حصوله لكل جوهر موجود حيا كان أو مواتا؛ لتماثل الجواهر، ولأنه لا شرط لظهور صفات النفس إلا الوجود، وفي وجود كثير من الجواهر بدون حكم الإدراك ما يفسد ذلك.

ولو كان المقتضي الموجب لهذه الصفة معنى أو فاعلا؛ لجاز أن تتكامل الشروط المذكورة آنفا، ولا يوجد المعنى أو لا يفعله القادر إن كان صفة؛ فلا يكون الحكم. ولجاز أيضا أن لا تتكامل الشروط ويوجد المعنى أو صفة الفاعل؛ فيحصل الحكم. والمعلوم خلاف ذلك. ولا يبقى إلا أن المقتضي لكونه مُدرِكًا كونه حيا بشرط وجود المُدرَك.

وإذا ثبت أن الله ـ تعالى ـ حي تستحيل عليه الآفات والموانع؛ فلا بد من كونه مُدرِكًا متى وجد المُدرَك؛ لحصول المقتضي وثبوت الشرط[1].

أما كونه سميعا بصيرا؛ فالشيخ الحلبي يؤكد ثبوت ذلك في وصف الله ـ تعالى ـ لأنه حي تستحيل عليه الآفات؛ لكن المذكور في المطبوع من التقريب أن هاتين الصفتين ليستا زائدتين على كون الحي حيا؛ إذ لو كانتا كذلك؛ «لجاز وجود حي لا آفة به لا يوصف بهما بأن لا يؤخذ تلك الصفة له، أو يؤخذ في غير الحي فيوصف بهما. والمعلوم خلاف ذلك»[2].

والذي أراه أن بهذا النص خللا وتحريفا؛ فالكلام ـ كما مرّ عند المرتضى والطوسي ـ في أن كونه سميعا بصيرا لا يقتضيه معنى ولا صفة زائدة على كون الحي حيا لا آفة به. ولقد استدل المرتضى لثبوت ذلك بهذه الدلالة نفسها التي ذكرها الحلبي. أما أن يكون كونه سميعا بصيرا ليس زائدا على كونه حيا فهذا معارض وفاسد بكل ما ذكره القوم من دلائل تمييز كونه مُدرِكًا عن كونه حيا، وغاية ما هنالك من فصل بين كونه سميعا

---

[1] - انظر الحلبي: تقريب المعارف ـ ص ٥٠.

[2] - السابق نفسه.

وبصيرا في الحكم المتعلق بالله ـ تعالى ـ أنه لا يشترط في كونه سميعا بصيرا وجـود المُـدرَك كما يشترط في كونه سامعا مبصرا مُدرِكًا؛ إذ معنى كونه سميعا بصيرا في إطلاق القوم أنـه يصح منه أن يسمع المسموعات ويبصر المُبْصَرات إذا وجدت لكونه حيا لا آفة به، ومن ثم فإن الله ـ تعالى ـ لم يزل سميعا بصيرا؛ بخلاف سامع ومبصر ومُدرِك؛ لأن ذلك بالإضافة إلى المقتضي نفسه مشروطٌ بوجود المُدرَك بالفعل ..

والشيخ الحلبي يقول في «**الكافي**»: «وكونه ـ تعالى ـ حيا ـ لا آفة بـه يقتضـي وصـفه ـ سبحانه ـ بسميع بصير، ويوجب إثباتـه مُـدرِكًا متـى وجـدت المـدركات، بـدليل وصـف الحي الذي لا آفة به بسميع وبصير، ووجوب حصـول حكـم الإدراك متـى وجـد المُـدرَك وارتفعت الموانع»[1].

* * * * *

١٠، ١١ ـ كونه ـ تعالى ـ مريدا، وكارها:

أ ـ لقد أثبت المرتضى كون الله ـ تعالى ـ مُدرِكًا سميعا بصيرا على خلاف شيخه المفيد ليس في منهج الإثبات فحسب، وإنما في المعاني التي اعتقد أن تلـك الصـفات معـبرة عـن اتصاف الله ـ تعالى ـ بها؛ وهذا الخلاف مستمر في كلام المرتضى عـن صـفة الإرادة أيضـا من الجهتين جميعا؛ فعلى حين صرح المفيد بأن كون الله ـ تعالى ـ مريدا لا يعرف إلا من جهة السمع، وفسر معنى إرادة الله ـ تعالى ـ لأفعال نفسه بأنها ليست زائدة علـى مجـرد فعله، ومعنى أنه أراد أنـه فعـل فحسـب. وفسـر إرادتـه لأفعـال العبـاد أنـه أمـرهم بهـا فحسب؛ موافقا أبـا القاسـم البلخـي المعتزلـي البغـدادي، وتابعـه علـى هـذا أبـو الفـتح الكراجكي فـذكر أن وصـف الله ـ تعـالى ـ بأنـه مريـد مـن بـاب المجـاز؛ نجـد الشـريف المرتضى يؤثر مذهب القاضي عبد الجبار المعتزلي البصري بإثبات كون الله ـ تعالى ـ مريدا في طريق الدلالة، وفي إثبات المعنى على الحقيقة الظاهرة في إرادة العبـاد لأفعـالهم؛ لكنـه

---

[1] - الحلبي: الكافي في الفقه ـ ص ٤٢.

يفصل بين إرادة الله ـ تعالى ـ وإرادة العباد بأن إرادة العبد معنى مُحدَثٌ يقوم بـه فيكـونُ به مُريدًا، وأما إرادة الله ـ تعالى ـ إن كانت معنى محدثا أيضا؛ فهي معنى مُحـدَثٌ لا في محل[1].

قال الشريف المرتضى في «**الجُمَل**»: «ومن صفاته ـ تعالى ـ وإن كانتـا عـن علـة، كونُـه مُريدًا وكارِهًا؛ لأنه سبحانه ـ قد أمر وأخبر، ونهى، ولا يكون الأمر والخبر أمرا ولا خبرا إلا بالإرادة، والنهي لا يكون نهيا إلا بالكراهة»[2]. ثم ذكر في شـرحه أن الـذي يـدل علـى

---

[1] - وأشير هنا إلى أن القاضي عبد الجبار عرض للكلام عن كون ا ـ تعالى ـ مريدا وكارها في أبواب الصفات من التوحيد في «**المحيط بالتكليف**» وفي «**مختصر الحسنى**» الذي نشره الدكتور محمد عمارة باسم «**المختصر في أصول الدين**» في الجزء الأول من «**رسائل العدل والتوحيد**»؛ على حين أنه خص الكلام عن الإرادة الإلهية بأبواب العدل فقط في «**شرح الأصول الخمسة**»، وفيما بقي بأيدينا من «**المغني في أبواب التوحيد والعدل**» حيث خصص لها القسم الثاني من الجزء السادس. وقد قال ابن متويه جامع «**المحيط بالتكليف**» ـ ص ١٥١: «اعلم أن هذا الباب اتصاله بباب العدل أقوى من اتصاله بباب التوحيد؛ ولكنه أراد ذكره ههنا لما عد الكلام من صفاته ـ جل وعز ـ وما يصح منها عليه وما لا يصح». وجاء في «**شرح الأصول الخمسة**» ـ ص ٤٣١ «واتصال هذا الفصل بباب العدل ظاهر؛ فإن الإرادة فعل من الأفعال، ومتى تعلقت بالقبيح فيجب لا محالة، وكونه ـ تعالى ـ عدلا يقتضي أن تنفى عنه هذه الإرادة»؛ يعني إرادة القبيح.

وأما الشريف المرتضى؛ فقد تكلم عن كونه مريدا بهذا الموضع من أبواب التوحيد في«**الجمَل**» و«**شرح الجمَل**»، على حين أنه في «**الملخص**» و«**الذخيرة**» تكلم عنه في أبواب العدل فقط، كما ذكر الشيخ الطوسي في شرح القسم النظري من الجمل: التمهيد ـ ص ٥٣ حيث قال: «فإذا ثبت أنه ـ تعالى ـ يصح أن يكون مريدا؛ فنحن مخيرون في الكلام بين إثبات هذه الصفة في باب الصفات من التوحيد؛ لأنا قد بينا أن المريد له بكونه مريدا صفة على ما أثبته في هذا المختصر (يعني جمل العلم والعمل للمرتضى)، وبين أن نتكلم فيها في باب العدل على ما عمله في «**الملخص**» و«**الذخيرة**»، وعمل جميع الشيوخ ذلك؛ لأنه لا يكون مريدا إلا بأن يفعل إرادة. فكل ذلك جايز».

[2] - وهذه الدلالة اقتصر عليها القاضي أيضا في «**مختصر الحسنى**» الذي نشره الدكتور محمد عمارة باسم «**المختصر في أصول الدين**» فراجعـه ضمن رسائل العدل والتوحيد ـ ١/ ١٩٦، واعتمد عليها منفردة أيضا في الفصل الذي عقده بعنوان: «في الدلالة على أن ا ـ تعالى ـ مريد في الحقيقة» في «**المغني**» ـ ٦ (٢)/ ١٠٤: ١٠٦؛ على حين اعتمد في «**شرح الأصول الخمسة**» على قياس الغائب

كون الله ـ تعالى ـ آمرا ومخبرا وناهيا إجماع الأمة؛ فإنه لا خلاف بينها في ذلك. والمرتضى يرى أن هذه الدلالة لا يعترض بارتكاب «**الدور**»؛ فيقال: إن الله لا يعرف آمرا ناهيا إلا بعد ثبوت كونه مريدا؛ لأن الطريق الذي يُعلم به كونه آمرا ناهيا هو إجماع الأمة وإن لم يُعلَمْ كونُه مُريدًا .. يقول: «فليس أحدهما أصلا للآخر»[1].

والذي يدل على أن الخطاب يكون أمرا وخبرا بالإرادة أننا نجد ما هو بصيغة الأمر يفيد الإباحة تارة، وتارة يفيد التحدي، ولو كان أمرا لذاته لما خرج عن ذلك، ويمثل المرتضى لذلك بقول الله ـ عز وجل ـ: ﴿**اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ**﴾ فصلت/ ٤٠، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿**فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانتَشِرُوا فِي الأَرْضِ**﴾ الجمعة/ ١٠، وقوله ـ تعالى ـ ﴿**فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ**﴾ البقرة/ ٢٣. قال المرتضى: «وإذا كانت الصيغ تستعمل في الأمر وفي غير الأمر؛ فلا يجوز أن تختص بالأمر إلا بالقصد والإرادة. والكلام في النهي واقتضائه للكراهة يجري مجرى الأمر سواء. وإذا ثبت بما قدمناه كون القديم ـ سبحانه ـ آمرا، وبما بيناه أيضا أن الأمر لا يكون كذلك إلا بالإرادة، والنهي لا يكون إلا بالكراهة؛ ثبت أنه ـ سبحانه ـ مُريدٌ وكَارِهٌ»[2].

على الشاهد الذي يجد من نفسه كونه مريدا بالضرورة حينما يقصد إلى إيقاع فعل على وجه وقد جاز أن يقع على غيره، وقال معلق الشرح: «فاعلم أن الطريق إلى معرفة هذه الصفة في الشاهد إنما هو الضرورة، ولا يمكن معرفتها استدلالا؛ لأن كل دلالة تدل عليها مبنية على العدل والحكمة، ولا يثبت كون أحدنا عدلا حكيما ...» فراجعه ـ ص ٤٣١: ٤٣٥. ثم ذكر دلالة الأمر والخبر على أنها من كلام أسلافه ـ ص ٤٣٦: ٤٣٩.

[1] - المرتضى: شرح جمل العلم والعمل ـ ص ٥٧. وقد ذكر الطوسي في شرحه «**التمهيد**» ـ ص ٥٤ أن هذا الاعتراض قد يتجه على من يرى أن أصلَ معرفة صحة الإجماع السمع، ولا يتجه على مذهبهم الذي يرون فيه أن صحة الإجماع قد تكون بالعقل.

[2] - المرتضى: شرح جمل العلم والعمل ـ ص ٥٨. وراجع القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ـ ص ٤٣٨، ٤٣٩. والقاضي بعد ذكر الدلالة العقلية على إثبات الإرادة والكراهة يذكر أن الدلالة السمعية توافقها كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ البقرة/

وهذا يعني أن الإرادة هي المعنى الذي يتعلق حكمه أو الصفة الراجعة إليه بتخصيص وجود المراد على وجه دون وجه؛ فبها يكون الكلام أمرا أو خبرا دون أن يكون لها تعَلُّقٌ بإيجاد الكلام وإحداثه؛ فذلك مُتَعَلَّقُ كونه قادرا[1].

وذكر المرتضى بعد ذلك أنه إذا ثبت بما تَقَدَّم أنَّ اللهَ ـ تعالى ـ مُريدٌ وكَارِهٌ؛ فلا يخلو من أن يكون استحق هاتين الصفتين لنفسه أو لعلة، أو لا لنفسه ولا لعلة. وانتهي في ذلك إلى أن الله ـ عز وجل ـ استحق هاتين الصفتين لمعنيين محدثين لا في محل، وهما الإرادة والكراهة[2]، وسنبين ذلك ـ بإذن الله تعالى ـ في مبحث «**علاقة الصفات بالذات الإلهية**».

وفي «**جوابات المسائل الطرابلسيات الثالثة**» يجيب المرتضى عن بعض الأسئلة المتعلقة بالإرادة معتمدا على ما فصَّله في «**المُلَخَّص**» خاصة وذكر منه طرفا في «**الذخيرة**» بعد ذلك[3]، وسأحاول فيما يلي إعادة ترتيب كلامه في هذه الرسالة لصياغة صورة قريبة ـ بإذن الله تعالى ـ مما أورده في الكتابين المشار إليهما فيما يتعلق بإثبات كون الله ـ تعالى ـ مريدا.

وقبل ذلك أشير إلى معنى الإرادة كما ذكره المرتضى في رسالة «**الحدود والحقائق**» حيث يقول: «الإرادة: عند المحققين هي خلوص الداعي عن الصارف أو ترجحه عليه»[4]. وهذا المعنى يبين حقيقة الإرادة وهو لا يتعارض مع ما سبق أن استخلصته من كلامه في

١٨٥، وفي ثبوت الكراهة قال: ﴿ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم﴾ التوبة/ ٩.

[1] - وفي شرح الأصول الخمسة ـ ص ٤٣٢: «وأما المريد؛ فقد قيل في حده: هو المختص بصفة لكونه عليها يصح منه الفعل على وجه دون وجه. وهذا وإن كان كذلك إلا أن إيراده على طريق الحد لا يصح؛ لأن قولنا مريد أظهر منه، ومن حق الحد أن يكون أظهر من المحدود».

[2] - راجع المرتضى: شرح جمل العلم والعمل ـ ص ٥٩، ٦٠.

[3] - راجع المرتضى: رسائل ـ ١/ ٣٧١. ولقد ذكر المرتضى بهذا الموضع أنه زاد على نفسه في «**الملخص**» من الاعتراضات ما لم يهتد إليه المخالفون، ثم بين وجوه الرد عليها.

[4] - السابق ـ ٢/ ٢٦٢.

«**شرح الجُمَل**»، لأن الإشارة هناك إلى تعَلُّقِ كون المريد مريدا لبيان أن المريد هو الذي يقصد إلى إيقاع فعله على وجه دون وجه من الوجوه التي يمكن أن يوجد عليها ذلك الفعل.

وقال المرتضى في تعريف الداعي: «ما به يختار القادر الفعل، وذلك إما علم أو ظن أو اعتقاد، فداعي الحكمة هو العلم بكون الفعل إحسانا أو واجبا، وداعي الحاجة علم أو ظن أو اعتقاد بأن له في الفعل منفعة أو دفع مضرة»[1]. ولا يُفهَم من ذلك أنَّ الإرادةَ عند المرتضى هي نفسُ الداعي الذي خلص من المعارضة أو ترجَّح عليها، وإنما هي المعنى الذي يحدُثُ مع خلوص الداعي أو ترجيحه على الصارف، وسيأتي بيان ذلك مفصلا ..

وقد بدأ المرتضى كلامه بحصر المخالفين لمذهبه في إثبات كون الله ـ تعالى ـ مريدا في مذهبين: أولهما: ينفي حال المريد أصلا عن العباد وعن الباري ـ تعالى ـ ويَدَّعي أنَّ الحال التي يشار إليها بكون المريد مريدا ليست حالا زائدة على الأحوال المعقولة لنا، من كوننا عالمين أو ظانين أو معتقدين.

والثاني: يثبت الحال أو الصفة زائدة على أحوالنا المعقولة، وينفي ثبوتها في حقِّ الله ـ تعالى ـ فقط. وذكر المرتضى أن هذا هو مذهب أبي القاسم البلخي ومن وافقه دون أن يصرح بأن شيخه المفيد ممن وافقوا أبا القاسم على ذلك[2].

وقال المرتضى: «والذي يدل على أن حال المريد متميزة من أحوال الحي أن أحدنا يجد نفسه عند قصده إلى الأمر وعزمه عليه على صفة متجددة لم يكن من قبل عليها

---

[1] - المرتضى: رسائل ـ ٢/ ٢٧٠.

[2] - وقد ذكر المرتضى هذين القسمين فقط لأنه يتكلم عن مسألة إثبات حال المريد ـ تعالى ـ وللعباد فقط؛ على حين أن القاضي عبد الجبار في بداية كلامه عن الإرادة في المغني ـ ٦ (٢)/٣: ٧ عقد فصلا «**في ذكر الخلاف في جمله وأصوله**»، وتوسع في بيان مذاهب المخالفين أكثر من ذلك؛ لأنه ذكر المخالفين في كل مسائل الإرادة. وإنني لا أبعد أن يكون المرتضى سلك مسلكه فيما لم نطالعه من «**الملخص**» و«**الذخيرة**».

ويعلم ذلك من نفسه ضرورة. ولهذا قلنا في الكتب: إن حال المريد معلومة ضرورة، وإنما الشك واقع في تمييزها من باقي أحوال الحي. وما العلم بكونه مريدا في التجلي والوضوح إلا كالعلم بأنه مدرك ومعتقد، فلا سبيل إلى رفع ما يعلم من هذه الحال. وإنما الكلام على المخالف في تمييزها من سائر أحوال الحي»[1].

والمرتضى يرى أنه لا شبهة في تمييز هذه الحال من كونه حيا وقادرا ومدركا وما أشبه ذلك من الأحوال، ولكن الشبهة قد ترد في تمييزها من الدواعي التي هي العلم والاعتقاد والظن. والذي يدل عنده على تميزها من الدواعي عدمها مع وجود الدواعي، فالواحد منا قد يكون عالما بحسن الفعل وكونه إحسانا وإنعاما، ومع ذلك لا يجد نفسه مريدا له. وقد يتجدد كون المريد مريدا، وإن كان ما تقدم من علمه بكون الفعل إحسانا غيرَ متجدد، كما في الداعي إلى قضاء الدين. وقد يتقدم كونه عالما بالصفة الداعية إلى الفعل وإن لم يكن مريدا، بل ربما يكون كارها[2].

ويذكر المرتضى أن سبق الداعي لكون المريد مريدا مما يُمَيَّزُ به بينهما، ويمثل لذلك بأن علم الواحد منا بأن الطعام يشبعه وهو جائع داع له إلى الأكل، فإذا علم ذلك أراد الأكل ثم فعله، ومن ثم فإن الداعي مُتقدِّم على الإرادة وهي تالية له ومطابقة، كما أن

---

[1] - المرتضى: رسائل ـ ١/ ٣٧٢. وراجع القاضي عبد الجبار: المغني ـ ٦ (٢)/ ٨.

[2] - راجع أيضا القاضي عبد الجبار: المغني ـ ٦ (٢)/ ٩، ١٠. وقد ذكر القاضي بالإضافة إلى ذلك أن الواحد منا قد يعلم من حال غيره ما يعلم من نفسه من معرفة النفع العاجل في فعل، وهو لا يريد من غيره ما يريد من نفسه، وفي ذلك دلالة على انفصال حال العالم عن حال المريد. وأضاف إلى ذلك أيضا أن الواحد منا يعلم كون غيره مريدا كما يعلم هذه الحال من نفسه؛ فهو يعلم باضطرار أن غيره يخاطبه ويوجه الكلام إليه، ويفصل بين كونه مخاطبا له أو لغيره، وإن كانت صيغ الكلام لا تختلف، وقد يعلمه معظما له بالفعل ومكرما ومادحا وذاما، وإن كان مثل هذه الأفعال قد يقع ولا يكون كذلك. وهذا هو أصل العلم بتعلق الأفعال بفاعليها؛ لأن العلم بالمقاصد لو لم يحصل باضطرار فعدم العلم بالدواعي أولى. ولولا العلم بالمقاصد؛ لما كان هناك سبيل إلى المواضعة على اللغات، ولبطل المجاز ببطلان المواضعة، ولبطل القول بالنبوات، ولما وجب العمل بالأخبار؛ لأن جميع ذلك مبني على معرفة القصود ..

الفعل تالٍ للإرادة[1].

وقد ذكر المرتضى اعتراضا صرَّح بأنه مما زاده على نفسه مما لم يهتد إليه المخالفون، واعتبره أجود ما قيل في هذا الموضع، وذلك أن يقال: بم تنكرون أن الحال التي سميتموها حال المريد إنما هي راجعة إلى الدواعي؛ إلا أنها لا تحصل بتأثير كُلِّ داعٍ، بل مع قوَّة الدواعي وبلوغها حدًّا يجب وقوع الفعل عقيبه؟

ويذكر المرتضى في الجواب أنه من المعلوم أنَّ الدواعيَ قد تبلغ من القوَّة الحدَّ الذي يجب الفعل معه، وهي قد تدعو إلى أمور متغايرة ومتساوية في تحقيق الغرض الذي تتعلق به، ومع هذه الحال فإن الواحد منا لا يريد إلا أحد هذه الأمور، ولو كان كونه مريدا راجعا إلى الدواعي لوجب أن يجد نفسه مريدا لكل هذه الأمور.

ومثال ذلك أنَّ الواحد منا إذا دعاه الجوع الشديد إلى الأكل، وقد يكون بين يديه أرغفة كثيرة؛ قُرْبُها من يده واحد، وصفاتها في نفسه واحدة؛ فيقصد إلى رغيف واحد منها دون الباقي، مع أنَّ الدواعي القوية تتعلق بالجميع تعلقا واحدًا .. قال المرتضى: «فلو رجعت حال الإرادة إلى حال الدواعي؛ لكان يجد نفسه قاصدا إلى الجميع، ومريدا لأكل الجميع، كما أنه يجد نفسه عالما بأنَّ كُلَّ رغيفٍ يَسُدُّ جَوْعَتَه ويُزيلُ مَضَرَّتَه، وهذا واضح»[2].

ومما ذكره المرتضى في الفصل بين الداعي والإرادة وبيان أنَّ حال المريد لا ترجع إلى الداعي، أنه «لو كان الداعي هو المؤثر في كون الخطاب على ما يقع عليه من الوجوه المختلفة لوجب أن يكون الداعي إلى أن يأمر بأمر يتساوى في الغرض فيه والداعي إليه شخصان اسم كل واحد زيد؛ إلا أن أحدهما زيد بن عبد الله والآخر زيد بن محمد،

---

[1] - انظر المرتضى: رسائل ـ ١/ ٣٧٢، ٣٧٣.

[2] - السابق ـ ص ٣٧٣، ٣٧٤. ولقد تعرض القاضي إلى إبطال دعوى أن الداعي هو المقتضي أو الموجب لكون المريد مريدا بنحو ما سبق عند المرتضى مع التوسع الموافق لمنهجه في «**المغني**»؛ لكنه لم يعرض لذكر هذه الشبهة كما أوردها الشريف المرتضى.

فقال: يا زيد افعل كذا. لا يكون هذا القول متوجها إلى واحد منهما [بعينه]؛ لأنه ليس بأن يتوجه إلى زيد بن عبد الله بأولى من أن يتوجه إلى زيد بن محمد، والداعي الذي قيل: إنه المؤثر ـ يتعلق بهما على حد سواء؛ فكيف يكون هذا القول أمرا لأحدهما دون الآخر، والداعي [لا] يميز ويخصص؟! فعلمنا أن الإرادة هي المؤثرة والمخصصة؛ لأنها تتعلق بكونه أمرا لشخص دون غيره»[1].

ويذكر المرتضى أنَّ قوة الدواعي عبارة عن كيفية الحال التي تجب عنها، والكيفية غير مقتضية لاختلاف الجنس والنوع، والواحد منا إذا تجدد كونه قاصدا إلى الشيء ومريدا له بعد تَقدُّم دواعيه إليه، يجد نفسه على جنس لم يكن عليه من قبل، وهو يفرق بين ما يجد نفسه عليه إذا قويت دواعيه بعد ضعف، كما يجد نفسه على جنس صفة لم يكن عليه من قبل إذا أدرك بعد أن لم يكن مدركا .. قال المرتضى: «ولو جاز أن نجعل هذه الصفة كيفية للأخرى؛ جاز ذلك في الإدراك وفي سائر الصفات، وهذا يفضي إلى الجهل. وإذا صح أن حال المريد منفصلة من سائر أحواله بطل قول من نفى هذه الحال فينا وفيه ـ تعالى»[2].

وأما أبو القاسم الكعبي البلخي ومن ذهب مذهبه من نفي حال المريد عن الله ـ تعالى ـ فقط، وأقر بإثباتها مستقلة عن سائر أحوال العباد؛ لقولهم: «إن المريد هو القاصد إلى أحد الضدين اللذين خطرا بباله»[3]؛ فالمرتضى يرى أنَّ ذلك تَعَلُّقٌ منهم بالمحال، وإذا كان المريد هو القاصد كما ذكروا؛ فلا معنى لذكر الخطور بالقلب لأنه ليس بواجب في كل مريد أن

---

[1] - المرتضى: رسائل ـ ١/ ٣٩٠.

[2] - السابق ـ ص ٣٧٥.

[3] - وقد مر بنا ذلك في كلام الشيخ المفيد الذي ذكر أيضا القول بوجوب وقوع الفعل بعدها بلا فاصل إلا إذا وجد مانع من جهة غير المريد، وبين أنه مذهب جعفر بن حرب وجماعة من متكلمي البغداديين منهم البلخي، وأنه على خلاف الجبائي وابنه والبصريين من المعتزلة والحشوية وأهل الإجبار .. راجعه: أوائل المقالات ـ ص ١٠٢، ١٠٣.

يكون له قلب تحل فيه إرادته، كما أنه لا يجب في كل عالم أن يكون له قلب يعتقد به ما علم.

وهؤلاء يوافقون في تمييز حال المريد عن كونه عالما قادرا، ويسلمون أن المصحح لذلك كله كونه حيا، وقد سبق بيان أن اشتراط المحل والجسم المبني بنية خاصة إنما يكون فيمن هو حي بحياة، والقديم ـ تعالى ـ حي لنفسه؛ فلا يلزم في كونه مريدا هذا الشرط[1].

وكان المرتضى قد بين في جواب مسألة سابقة أن كونه حيا هو المصحح لكونه مريدا، وليس مقتضيا له كما قال في كونه مُدرِكًا، وذكر أن المقتضي لكون المريد مريدا هو ورود الإرادة واختصاصها به غاية الاختصاص بأن تحل في قلبه كما في الواحد منا، أو تكون لا في محل كما في حق القديم ـ تعالى ـ الذي يريد بإرادة لا في محل.

وقد بين المرتضى في ذلك الموضع أيضا أنه لا تَعَلُّقَ للجسم الذي تصح عليه المَسَرَّةُ بكون المريد مريدا؛ مُعَوِّلا على ما قاله في منع اشتراط صحة الحواس في كُلِّ مُدرِك، وذكر أنَّ المَسَرَّةَ، وهي السرور، عبارة عن «اعتقاد منفعةٍ تصل إلى المسرور أو اندفاعِ ضَرَرٍ عنه» ولهذا كان من المحال أن يكون ـ تعالى ـ مسرورا من حيث لا يجوز عليه المنافع والمضار. ومن الغلط اعتقادُ أنَّ إرادة ما يدعو إليه الدَّاعي منفعة؛ لأنَّ المنفعةَ لا تكون إلا مُدرَكَةً، وما لا يُدرَكُ لا يصِحُّ أن يكونَ منفعةً، والإرادة غير مدركة[2]. ثم إن الواحد منا قد يريد ما يعتقد أنه ينفعه وهو على الحقيقة ضَارٌّ له، وقد يلجأ إلى فعل ما عليه فيه مَضَرَّةٌ فيريدهُ، كما يَحدُثُ من الذي يُلْجِئهُ الهَرَبُ من السَّبُع إلى العَدْوِ على الشَّوكِ والحَسَكِ؛ فهو مريد لذلك العَدْوِ وإن كان مُضِرًّا به.

---

[1] - انظر المرتضى: رسائل ـ ١/ ٣٧٥.

[2] - ذكر القاضي في المغني ـ ٦(٢)/ ٢٥، ٢٦ أن هذا الرأي حكاه أبو هاشم الجبائي في «**جواب الخراسانية**» عن أبيه أبي علي، وعلله بأن الإرادة لو كانت مدركة؛ لوجب كون المختلف منها متضادا؛ لأن كل معنى يحل في المحل ويدرك بحاسة واحدة لمحلها فيه كما يقال في الألم، أو لمحلها في غيره كما في الحرارة، أو على جهة الرؤية، وفي تعذر ذلك كله دلالة على أنها لا تدرك أصلا.

وعلى هذا فمن قال: إنَّ كون الحي منا مريدا مشروطٌ بكونه جسما يلزمه المنع من كونه ـ تعالى ـ قادرا من حيث لم يكن جسما. فإذا وقعت المحاسبة على أنه لا تَعَلُّقَ لكونه قادرا بكونه جسما ولا مناسبة؛ نقل الكلام إلى كونه مريدا سواء بسواء.

ومما يوضح ذلك أكثر ـ كما يذكر المرتضى ـ أن كون الواحد منا مشتهيا لا يصح إلا على من يجوز منه الانتفاع؛ لأن الشهوة لا تَعَلُّقَ لها إلا بالمنافع، ومن ثمَّ لم يُجعَل كونُ الحي حيا مطلقا مصححا لكونه مشتهيا؛ بل كونه حيا بحياة هو المصحح لكونه مشتهيا، ولم يُقَلْ مثلُ ذلك في تصحيح كون الحي قادرا وعالما؛ إذ لا يوجد فيه ما يوجد في كونه مشتهيا[1].

وهكذا يفصل المرتضى بين الإرادة والشهوة، ويختم الكلام في رد مذهب البلخي قائلا: «وإذا عارَضَ البلخيَّ مُعارضٌ فقال له: لا يصح أن يكون القديم ـ تعالى ـ عالما؛ لأن العالم منا هو الذي يعتقد بقلبه ما علمه. أيّ شيء ـ ليت شعري ـ كان يقول له؟! وهل يُفسِدُ ذلك إلا بما أفسدنا كلامه؟!»[2].

وقد كان المقصود بما سبق بيان صحة كون الله ـ تعالى ـ مريدا بإرادة على وجه الحقيقة. وبعد ذلك يشرع المرتضى في تحرير الدلالة لإثبات كونه ـ تعالى ـ على هذه الصفة بالفعل، فيذكر أربعة وجوه[3]: **أولها** مبني على ما ثبت من أنَّ العالِم إذا فَعَلَ لغرض يخصُّه، وكان مخلّى بينه وبين فعل إرادته في قلبه، لأن ما يدعو إلى الفعل يدعو إلى إرادته؛ فهو مريد له. وقد ذكر المرتضى في ثبوت ذلك شرطين: أولهما: أن يكون الفعل لغرض مخصوص؛ لينفي بذلك وجوب إرادة لفعل الإرادة نفسها؛ فلا يلزمه إثبات

---

[1] - انظر المرتضى: رسائل ـ ١/ ٣٦٥: ٣٦٧. وراجع وجوه الفرق والفصل بين الإرادة والشهوة عند القاضي عبد الجبار: المغني ـ ٦(٢)/ ٣٥:٣٧.

[2] - المرتضى: رسائل ـ ١/ ٣٧٥.

[3] - وقد ذكرها الطوسي، وذكر معها وجها خامسا: التمهيد ـ ص ٥٣: ٥٥.

إرادات لا نهاية لها. وهو يصرح بأن الواحد منا يفعل الإرادة «وإن لم يردها بإرادة أخرى؛ من حيث إن الداعي إليها هو الداعي إلى المراد، ولا تنفرد بداع يخصها». ويُبَيِّنُ ذلك بأنَّ الواحد منا يدعوه الداعي إلى الأكل، فيفعل إرادة للأكل، مع أنه لا يُريدُ هذه الإرادة على وجه الخصوص؛ لكن الداعي إلى الأكل داع إليها أيضا ..

والشرط الثاني أن يكون مُخَلّى بينه وبين فعل الإرادة؛ لأن من أشرف على الجنة وقد منعه الله وأعجزه عن أفعال القلوب، فإنه يدخل الجنة وإن لم تقع منه إرادة لذلك؛ لأنه ممنوع من الإرادة.

فإذا ثبت أنَّ اللهَ ـ تعالى ـ عَالِمٌ، وأنه فَعَلَ العَالَمَ لغَرَضٍ يَخصُّه، وأن المنع من الإرادة يستحيل عليه؛ فلا بد أن يكون مريدا[1].

والوجه الثاني: هو ما سبق ذكره في كلامه بـ «**جُمَل العلم والعمل**» و«**شَرحِه**» من كونه ـ تعالى ـ مخبرا وآمرا ومخاطبا، وذكر هنا أن الكلام لا يقع على هذه الوجوه لوجوده، ولا لِحُدوثِه، ولا لجنسه ولا سائر أحواله؛ فلا بد من أن يكون هناك أمر يُخَصِّصُه بما كان عليه دون سائر الوجوه. وإذا ثبت أن صفات الكلام كلها لا تؤثر في ذلك، ولا ما سبق أن عرفناه من الصفات المعقولة لفاعله من كونه حيا قادرا عالما مُدرِكًا ...؛ فلا محالة أنَّ المؤثرَ كونُه مُريدًا. وقد ذكر المرتضى أنه استقصى هذه الدلالة في كتابه «**المُلَخَّص**» وانتهى فيه إلى غايتها[2].

---

[1] - انظر المرتضى: رسائل ـ ١/ ٣٧٥، ٣٧٦ وفي المطبوع التباس يمكن رفعه بما ذكره الطوسي في التمهيد ـ ٥٣ حيث نقل هذا الوجه من الدلالة، وصرح باشتراط كون المريد عالما احترازا من فعل الساهي أو الناسي، ونحو ذلك مما لا يجب أن يكون مريدا. ولعل ذلك سقط من نسخة «**رسائل الشريف المرتضى**» الذي نص على ذكر العالم في أصل الدلالة.

[2] - انظر المرتضى: رسائل ـ ١/ ٣٧٦. وقد توسع القاضي عبد الجبار أيضا في ذكر بيان إبطال تأثير صفات الكلام في كونه خبرا أو أمرا، وبيان أن ذلك لا يكون لأن فاعلَ الكلام قادر عالم .. في المغني ـ ٦ (٢)/ ١٠: ٢٣. فبين أن وجود الكلام وحدوثه حاصل لكل أقسام الكلام، وجنس الكلام كله واحد؛ فلا يجوز أن يؤثر شيء من ذلك في كونه خبرا أو أمرا. وسبق أن أشرت إلى كلامه على أن

والوجـه الثالـث: أن الله ـ تعـالى ـ خلـق الشـهوات المتعلقـة بالقبـائح والمحسـنات، ومكننا من فعل كل ما نشتهيه، ولم يمنعنا بالحسن عن القبيح، ولا يجوز أن يكون فعلـه ـ تعالى ـ لغير غرض لما في ذلك من العبث الذي تنزه عنه؛ فلم يبق إلا أن يكون لغرض هو تعريض المُكَلَّف للثواب بأن يفعل الواجب ويمتنع عن القبيح. وإذا كان الأمر كـذلك؛ فـلا بد أن يكون ـ تعالى ـ مريدا لهذا الوجه دون غيره، وإلا لم يتخصص ما فعله بهذا الغرض دون غيره[1].

والوجه الرابع: أن الله ـ تعالى ـ لو لم يقصد بإيلام أهل النار وتنعيم أهل الجنة فعـل ما يستحقه كلٌّ فريق من العقاب والثواب؛ لكان ظالما، ولا يكـون الفعـل مختصـا بالوجـه الذي هو عليه مع احتماله لغيره إلا بمخصص[2].

وكعادة علماء الكلام حينما يذكرون وجوه الأدلة على ما يعتقدون ثبوته يـورد المرتضـي بعض ما يمكن أن يعترض بـه علـى وجـوه أدلتـه، أو مـا يُـدَّعَى إلزامـه بـه مـن الأقـوال الفاسدة، ثم يدفع ذلك كلَّـه، وإن كـان ذكـره لـذلك في «**جوابـات المسـائل الطرابلسـيات**

إبطال القصد يبطل المجاز والحيدةَ عن أصل المواضعة، ويبطل النبوات وغير ذلك، وإلى كلامه عن انفصال حال المريد والإرادة ومتعلقها عن حال القادر والعالم والقدرة والعلم ومتعلقهما؛ فلعل هذا يعوضنا في تصور كلام المرتضى عما فاتنا من «**الملخص**» و«**الذخيرة**».

[1] - انظر المرتضى: رسائل ـ ١/ ٣٧٦، ٣٧٧. وقد أورد الطوسي هذا الوجه في التمهيد ـ ص ٥٤. لكنه قال: «والغرض لا يخلو أن يكون لفعل القبيح أو لتجنبه، والأول قبيح فيجب أن يكون خلقها لتجنب القبيح، على أنه لو صح أن يخلقها لفعل القبيح؛ ثبت أيضا كونه مريدا غير أن الصحيح ما قلناه».

[2] - انظر المرتضى: رسائل ـ ١/ ٣٧٧. وقد ذكر الطوسي في الموضع السابق نفسه أنه قد ثبت أن ا مثيب ومعاقب، والثواب والعقاب لا يكون ثوابا إلا بأن يقصد به تعظيم المثاب وتبجيلُه، والعقاب لا يكون عقابا إلا بأن يقصد به الاستخفافُ بالمعاقب وإهانتُه. وفي ذلك إثبات كون ا ـ تعالى ـ مريدا.

والوجه الخامس الذي ذكره الطوسي ـ ص ٥٥ من «**التمهيد**» في الدلالة على كونه ـ تعالى ـ مريدا: أنه ثبت أنه مكاف على ما سيأتي بيانُه في أبواب العدل، والتكليف هو إرادة ما فيه المشقة من المكاف.

الثالثة» في صورة أجوبة على أسئلة وجهت إليه.

ومن ذلك القولُ بأنه إذا كان الله ـ تعالى ـ خلقنا لينفعنا بالثواب؛ فلا يقتضي ذلك الإرادة، ويكفي فيه الداعي. والمرتضى لا يسلم ذلك ويقول: إنا لا نقول: إن الله خلقنا لينفعنا، وإنما كان بهذه الصفة لأجل أنه يريد منا الطاعة التي نستحق بها الثواب؛ لأنه ـ تعالى ـ في ابتداء خلقه للمُكلَّف خَلَقَه لهذا الوجه، وهو في تلك الحال ما كلَّفه الطاعة وما أرادها منه. ومثال ذلك أن الواحد منا قد يغرس نخلة أو شجرة وهو يرتزق من ثمارها، وهو في حال الغرس لا يريد أكله منها ولا أكل غيره أيضا، وإنما كان الغرس للإرادة المتناولة له على هذا الوجه، وكذلك الذي يبحث عن مائدة ليأكل عليها هو وغيره من الناس لا يجب أن يكون في حال بحثه مريدا للأكل، وإنما يتوجه للبحث بالإرادة المتناولة له على هذا الوجه. وكذلك الذي يضع الماء في الطريق؛ لينتفع به المارَّةُ إنما يكون وضعه للماء متوجها إلى جهة انتفاع الناس به بالإرادة المتناولة له، ولا يجوز أن يكون المؤثر في إرادته هو شرب المارة في ذلك الطريق له؛ لأنه لا يريد ذلك في هذه الحال، وإن كان وضعه للماء متوجها إلى هذا الوجه دون غيره.

ويشير المرتضى إلى ما مضى ذكره في كلامه من أنَّ الداعيَ إلى الفعل داعٍ أيضا إلى فعل إرادته، وأنَّ الداعيَ والغرضَ غيرُ الإرادة. ويذكر أن الإرادات لا تجري مجرى القُدَرِ وإنما تجري مجرى الاعتقادات، ولهذا تختلف الإرادتان ومُتَعلَّقُهما واحد إذا اختلفَ وجهُ تغايُرِهما. ثم ذكر اختلاف كلام الشيوخ الذين ذهب بعضهم إلى القول بوجوب أن يريد إحداث الخلق بإرادة مفردة، ثم يريد إحداثه لينتفعَ بإرادة أخرى، وذهب بعضهم إلى ما يُصَحِّحُه المرتضى نفسُه من كفاية إرادة واحدة لإحداثه على هذا الوجه[1].

* * *

بـ ـ والطوسي شيخ الطائفة بعد ذلك في «**التمهيد**» و«**الاقتصاد**» يحذو حذو

---

[1] - انظر المرتضى: رسائل ـ ١/ ٣٧٧: ٣٧٩.

شيخه المرتضى؛ فتراه يقول في«**الاقتصاد**»: «ويجب أيضا أن يكون ـ تعالى ـ مريدا وكارها؛ لأنه ثبت أنه آمر وناه ومخبر والأمر لا يقع إلا ممن هو مريد للمأمور به، والنهي لا يقع نهيا إلى مع كراهية المنهي عنه، والخبر لا يقع خبرا إلا بإرادة كونه خبرا؛ بدلالة أن هذه الصيغ توجد فيما ليس بأمر ولا نهي ولا خبر». ثم يبين ما قال بأمثلة من آي القرآن ذاكرا ما أشار إليه المرتضى والقاضي عبد الجبار من قبل، كما يستدل أيضا بخلق الله ـ تعالى ـ الخلق لمنافعهم على إثبات كونه ـ تعالى ـ مريدا[1].

وفي «**التمهيد**» يشرح كلام المرتضى ويعقد فصلا لبيان كونه ـ تعالى ـ مريدا[2]. ويصدره بأن تمام هذا البيان يلزم فيه أمور: أولها: معنى قولنا مريد. والثاني: أن الواحد منا له بكونه مريدا صفة زائدة على سائر صفاته. والثالث: أنه مريد لمعنى. والرابع: أن الله ـ تعالى ـ مريد. والخامس: أنه ـ تعالى ـ مريد بإرادة محدثة لا في محل.

أما معنى المريد؛ فهو «من كان على صفة لأجلها يصح منه إيقاع مقدوره على وجه، مع جواز وقوعه على غيره من الوجوه، أو خاليا من كل وجه، أو يتقدر ذلك فيه». وذكر الطوسي بعد ذلك أن اعتبار التقدير في هذا الباب ضروري؛ لأن ما لا يقدر عليه الواحد منا من مقدور غيره لا يصح ذلك فيه؛ لكن لو كان مقدورا

---

[1] - انظر الطوسي: الاقتصاد ـ ص ٣٠، ٣١.

[2] - وسأبسط بيان كلامه في هذا الموضع لا لتمثيله صورة فكر الطوسي نفسه فحسب؛ ولكن لتكميله صورة كلام شيخه المرتضى أيضا، مع ملاحظة أن الطوسي لم يكن مجرد ناقل بدلالة ما سنجده من إضافاته الظاهرة في الشرح وإعادة صياغة الأدلة في صور أكثر يسرا وأبعد عن التعقيد الذي يغلب أحيانا على كلام المرتضى. وأحسب أن هذا سيكون فيه فائدة للقارئ غير المختص بالمجال؛ فقد لا يتمكن من تحصيل هذه الأفكار على النحو الذي أقدمها عليه هنا من طبعة التمهيد السيئة التحقيق بمعزل عن مطالعة الموضوع في مؤلفات القاضي عبد الجبار والمتاح المتفرق في رسائل الشريف المرتضى.

لـه لصح ذلـك فيـه، وهـذا يعـني أن الإرادة عنـده تَتَعَلَّـقُ بمـا يَصِـحُّ أن يكـون مقـدورا للمُريـد .. قـال: «وبـذلك أيضـا ينفصـل عـن الإرادة المتعلقـة بمجـرد الحـدوث بـأن نقـول: لـو كـان الحـدوث وجهـا زايـدا. لكـان المـؤثر فيـه الإرادة دون غيرهـا مـن الصفات»[1].

ويُلحِـقُ الطوسـي ببيـان معنـى المريـد أنـه لـيس مـن فعـل الإرادة، علـى نحـو مـا سـبق في الكـلام عـن النظـر والنـاظر، ويسـتدل الطوسـي هنـا بحـال نفـاة الأعـراض الـذين قـد يعلمـون المريـد وهـم لا يعلمـون الإرادة لا علـى جملـة ولا علـى تفصـيل، ولـو كان المريـد هـو مـن فعـل الإرادة لمـا جـاز لهـؤلاء نفـي العلـم بهـا؛ لأن الأسمـاء المشـتقة من الأفعال لا يصح أن يعلمها إلا من عرف الفعل، كالقائل والمتكلم[2].

والـذي يـدل علـى أن الواحـد منـا لـه بكونـه مُريـدًا صـفة زائـدة علـى سـائر صـفاته المعقولـة مـن كونـه قـادرا وعالمـا وحيـا ونـاظرا ومشـتهيا ... إلخ، الضـرورةُ فيمـا نعلمـه مـن نفوسـنا إذا دعانـا الـداعي إلى فعـل مـن الأفعـال، وقـد تسـاوت جملـة منهـا في الغرض مـن الطعـام مـثلا، فـإذا فعلنـا واحـدًا منهـا؛ وجـدنا نفوسـنا علـى أمـر أو حـال لم نكـن نجـدها قبـل ذلـك .. قـال الطوسـي: «فَمَـنْ دَفَـعَ ذلـك لا يحسـن مكالمتـه؛ لأن

[1] - الطوسي: التمهيد ـ ص ٤٩. والإشارة في زيادة الحدوث إلى من يقولون بشيئية المعدوم؛ لأن الحدوث زائد عندهم على الذوات المتعينة حقائقها في العدم، وعلى هذا ينبغي أن تتعلق الإرادة به ..

[2] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٤٩. وقد يقال إن هذه الدلالة لا وجه لها عند مثبتي الأعراض، وكنت في بادئ الأمر آخذ هذا على الشيخ الطوسي؛ لكن يمكن أن يقال: إن الإرادة غير مدركة ولا تُعلم ضرورة كما يقال في حال المريد. وهذا يعني أن الاستدلال هو سبيل العلم بها، وإذا صح لمن يعلم حال المريد من نفسه بالضرورة أن لا يعلم الإرادة حتى يستدل؛ وذلك يجري في كل الأحوال التي ترجع إلى معان غير مدركة، كالناظر مع النظر، والعالم مع العلم، وإذا صح الفصل بين العلم بحال المريد والعلم بالإرادة؛ أمكن الطوسي أن يستدل بهذه الصورة على أن المريد ليس هو من فعل الإرادة، وكذلك الموصوف بكل صفة أو حال ترجع إلى معنى لا يتصف بها لأنه فعل المعنى، وإن كان ذلك المعنى من مقدوراته؛ ولكنه يستحق الصفة أو الحال لقيام المعنى به، ويستوي في ذلك كونه فاعلا له أو فعله به غيره.

العلم بذلك ضروري. وكذلك قد يعلم أحدنا مثل ذلك من غيره؛ لأنه يضطر إلى قصد غيره [لمخاطبته]، وأنه يريده دون غيره؛ فدفع ذلك غير ممكن»[1]. لا يبقى بعد ذلك إلا بيان انفصال هذه الحال عمَّا سواها من صفات الحي إذا اشتبهت ببعضها، وسبيل ذلك ـ كما سبق في كونه مدركا ـ الدلالة على وجود هذه الصفات مع عدم كونه مريدا. وهذا بين ظاهر في كونه قادرا ومشتهيا ونافرا وناظرا وظانا وأمثال ذلك من الصفات دون أن يجد من نفسه حال المريد على ما سبق ذكره. وأما كونه عالما، فليس مما يجده من نفسه أصلا، وكذلك قد يضطر المرء إلى معرفة غيره مريدا إذا قصده بالخطاب ولا يضطر أبدا إلى معرفة غيره عالما[2].

ويذكر الطوسي أن أقوى ما يُسأل عنه في هذا الباب أن يقال: إن كون المريد مريدا لفعل ما يرجع إلى الداعي الذي يكفي في إيقاعه على وجه مخصوص، فلا حاجة إلى إثبات معنى هو إرادة. وجواب الطوسي: أن الداعي إلى الأكل يكون على سبيل الجملة؛ لكن القصد يكون إلى بعض ما تناوله داعي الجملة فيتخصص به، وهذا لا يحتاج إلى داع مخصوص .. قال الطوسي: «ومتى قيل: يحتاج إلى داع مخصوص. فقد سَمَّوْا الإرادة داعيا، ولا مُشَاحّة في العِبارَةِ».

وإذا قيل: أليس في مقدور المريد أمثال الإرادة؟ فلم اختار بعضها دون بعض؟ ولازم الجواب بالإثبات هنا القول بإرادات لا نهاية لها؛ لكنَّ الطوسيَّ يجيب بما سبق أن ذكرناه في كلام شيخه المرتضى أيضا من أن الغرض إنما يتعلق بالفعل المراد، أما الإرادة نفسها فتُفعَلُ تَبَعًا له، وبذلك يكون الداعي للفعل داعيا لها أيضا ولا تنفرد الإرادةُ بداعٍ يَخُصُّهَا، ومن ثمَّ لم يجب أن تتعلق بها إرادة

---

[1] - الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٤٩.

[2] - انظر السابق ـ ص ٤٩، ٥٠.

مخصوصة[1].

ودَلَّ الطوسي أيضا على أنَّ للمريد بكونه مريدًا صِفةً زائدةً بأنَّ الواحد منا قد يُخبر أو يأمر، والخبر لا يكون خبرا إلا بإرادة كونه خبرا، بدليل وجود الصيغة نفسها دون أن تكون خبرا، وكذلك الأمر توجد صيغته دون أن يكون أمرا، وإنما يكون أمرا إذا أراد المتكلم المأمور به.

وقد يقال: «لم زعمتم أن نفس ما يقع خبرا وأمرا يَقَعُ غيرَ خبرٍ ولا أمر، فعليكم بتتميم الكلام، وما أنكرتم أن ذلك غيرُه؛ فلا يلزم ما قلتموه؟». وأحسب أن الإشارة هنا إلى القرائن الدالة على المعاني، وقد كان يكفي الطوسي في الجواب أن يسلم قول المعترض ثم يدل على أن إضافة القرائن للدلالة على معنى غير المعروف من أصل صيغ الخبر والأمر إنما يكون دالا على قصد مخصوص يزيد على أصل المواضعة، وهذا لا يكون إلا بالإرادة؛ لكنَّ الشيخَ الطوسيَّ سلك في الجواب مسلك المرتضى والقاضي عبد الجبار من قبل، فقال: «إنه لو كان غيره لم يخل أن يكون مثله أو خلافه، ولا يجوز أن يكون خلافه؛ لأنه لو كان كذلك لفصلنا بين الصيغتين بالإدراك، لأن الصيغة مدركة، فلما اشتبها على الحاسة، ولم نجد بينهما فرقا؛ علمنا أنهما ليسا مختلفين. ولا يجوز أن يكون مثله وهو غيره لأمور: أحدها: أنه يجب أن يكون له طريق إلى الفصل بينهما، وإلا لم يحسن منه الإخبار؛ لأنه إذا قصد الإخبار عن زيد بن عبد الله لم يأمن أن يقع منه عن زيد بن خالد ...

ولو كان غيره للزم أن يكون جنس من يقدر على الإخبار عنه من الزَّيدِينَ متناهيا؛ لتناهي قُدَرِه، لأن القدرة الواحدة لا تتعلق في الوقت الواحد من الجنس الواحد في المحل الواحد بأكثر من جزء واحد؛ إذ لو تعلقت بأكثر من ذلك لأدى

[1] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٥٠، ٥١.

إلى تعلقها بما لا يتناهى لفقد الاختصاص. وفي علمنا بأنه لا عدد من الزَّيدِينَ إلا وأضعف القادرين يقدِرُ على الإخبار عنه دليل على أن نفس ما يقع خبرا عن زيد بن عبد الله كان يصح أن يقع خبرا عن زيد بن خالد، وإنما اختص لمكان القصد»[1].

والطوسي يذكر أنه لا يعترض على ذلك بأنه إذا تغايرَ الزَّيْدُونَ جرى ذلك مجرى تغاير المحال؛ فلا ينحصر. وذلك لأن محل الكلام هو اللسان أو جهاز النطق من الإنسان. كما أنه لا يعترض بأنَّ المؤثر هو علم المتكلم أو اعتقاده؛ لأن العلم يتناول الشيء على ما هو به، ولا يجعله على ما هو به، وقد يعلم الواحد منا صيغة الخبر والأمر دون أن يكون مخبرا ولا آمرا. وما سوى ذلك من الصفات فلا يجوز تأثيره في ذلك؛ إذ مع ثبوتها جميعا تقع الصيغة خبرا تارة، وغيرَ خبر تارة أخرى[2].

وإذا ثبت أنَّ للمُريدِ بكونِه مُريدًا صِفَةً زائدةً على سائر ما نعقله من صفاته؛ فالذي يدل على أنه استحق هذه الصفة لمعنى قام به هو الإرادة، هو ما يدل على إثبات الأعراض، كما تقدم في الكلام عن النظر؛ حيث نقلت دلالة الطوسي على إثبات الإرادة. وذلك أن حال المريد تتجدَّدُ مع جواز أن لا تتجدَّد، وأحوالُه كُلُّها على ما هي عليه؛ فيلزم أن ترجع هذه الحال إلى معنى كسائر الأعراض، ولا بد أن يختص ذلك المعنى أو العرض بالُمريد لِيُوجِبَ كونه مريدا، وإلا لم يكن بإيجاب ذلك فيه أولى من إيجابه في غيره[3].

وللطوسي بعد ذلك كلام عن محل الإرادة من الحي المريد، انتهى فيه إلى أن

---

[1] - الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٥١.

[2] - انظر السابق ـ ص ٥١، ٥٢.

[3] - انظر السابق ـ ص ٥٢.

العلـم بـذلك لا يـتعين إلا مـن طريـق السـمع، وقـد أجمـع المسـلمون علـى أنَّ مَحـلَّ العلـم والإرادات القلـب. وذكـر أن في القـدماء مـن قـال بـأنَّ مَحـلَّ جميـع ذلـك الدماغ[1].

وإذا ثبـت أن الواحـد منـا مريـد بـإرادة تحلـه، فـالكلام عـن كـون الله ـ تعـالى ـ مريـدا يحتـاج بعـد ذلـك إلى بيـان أن هـذه الصـفة صـحيحة في حقـه ـ تعـالى ـ وغـير مسـتحيلة، وخـلال ذلـك يفصـل الطوسـي بـين كـون الحـي مريـدا وكونـه مشـتهيا ونافرا بأن المشتهي النـافر يلـزم أن يكـون جسـما تحـل بـه حيـاة، ولـيس كـذلك المريـد الـذي يكـون المصـحح لحالـه كونـه حيـا فقـط .. فـإن قيـل: كـذلك الجاهـل والعـاجز. فجـواب الطوسـي: منـع التسـليم بـذلك؛ لأن المصـحح لكونـه جـاهلا وعـاجزا لـيس كونه حيا، وإنما ثبوت كونـه عالمـا وقـادرا علـى وجـه كـان يجـوز ألا يثبـت، ومـن ثـمَّ اسـتحال في حقـه ـ تعـالى ـ أن يكـون جـاهلا ولا عـاجزا لوجـوب كونـه عالمـا وقـادرا لنفسه، وصفات النفس لا يجوز الخروج منها مع وجود الموصوف[2].

أمـا الأدلـة الـتي سـاقها الطوسـي لإثبـات كـون الله ـ تعـالى ـ مريـدا؛ فقـد ذكـرت وجوهها في التعليق على ما سبق من كلام المرتضى.

وإذا ثبـت أنَّ الله ـ تعـالى ـ مريـدٌ؛ فـلا يخلـو أن يكـون مريـدا لنفسـه، أو بـإرادة، أو مريـدا لا لنفسـه ولا لمعنـى. وينتهـي الطوسـي أيضـا إلى أنـه ـ تعـالى ـ مريـد بـإرادة

---

[1] - وقد توسع القاضي عبد الجبار في الكلام عن محل الإرادة بالمغني ـ ٦ (٢)/ ٢٦: ٣٠ وفق معطيات العلم في عصره، ومما قاله في رفض كون الدماغ محلا للإرادة: «إن الدماغ كالمنفصل من الحي؛ لأنه كالثقل الكائن في الجسد، والدم الجاري في العروق، فيبعد أن يقال: إن فيه حياة؛ فضلا عن أن يكون محلا للعلم ... ». وأيا ما كان الأمر فإن العلم في عصرنا الآن يرى أن الدماغ هو الذي يحتوي على المخ سلطان الجسم، ومصرف أمره، والحاوي في قشرته لمراكز الإدراك؛ لكنه يؤكد مع ذلك وجود مراكز الإحساس خارج الدماغ؛ فيتسنى بذلك لنا الجمع بين ما حكى الطوسي إجماع المسلمين عليه وبين معطيات العلم الحديث ..

[2] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٥٣.

محدثة لا في محل.

* * *

ج ـ أما الشيخ تقي الدين الحلبي؛ فتعرَّضَ للكلام عن كونه ـ تعالى ـ مريدا بشيء من الاختصار في كتابه «**تقريب المعارف**». فذكر أنه ـ سبحانه ـ مريد لوقوع أفعاله على وجه دون وجه، وفي حال دون أخرى، وفي أوقات مخصوصة، مع افتقار وقوع الأفعال على ذلك إلى كون فاعلها مريدا. ولا يجوز إسناد ذلك إلى كونه قادرا وعالما؛ لأن نسبتها إلى جميع ذلك على السواء.

ثم ذكر أنَّ إرادةَ الله ـ تعالى ـ فِعلُه؛ لاستحالة كونه مريدا لنفسه مع كونه كارها، وأنها محدثة لا في محل[1].

وفي كتابه «**الكافي**» بين أن معرفتنا لكون الله ـ تعالى ـ مريدا سبيلها النظر في أحكام أفعاله ـ تعالى ـ التي تقع على وجه دون وجه وفي حال دون حال، والمعلوم افتقار ذلك إلى أمر زائد على كون الحي قادرا وعالما؛ لأنه قد يقدر على أشياء كثيرة، ويعلم أشياء كثيرة، ثم يؤثر بعضها دون بعض، كالقادر على التجارة والكتابة والعالم بضروبهما وهو يؤثر التجارة مرة والكتابة أخرى، ويقصد إلى أحد أنواعها دون غيره مع تساوي الكل في كونه مقدورا معلوما له ..

ثم ذكر أن إرادته ـ تعالى ـ يجب أن تكون من فعله؛ لأن كونه مريدا لنفسه أو لمعنى قديم يقتضي قدم المرادات أو كونه عازما، وكلا الأمرين محال في حقه ـ تعالى. وكذلك كونها من فعلِ قديمٍ غيرِه فاسِدٌ بما سيأتي الكلام عليه من إبطال وجود قديم ثان. والمُحدَثُ لا يقدر على فعل الإرادة لغيره؛ لأنها فعل مبتدأ أو مخترع، والقادر بالقدرة إنما يستعمل محل القدرة فلا يصح أن يقع منه هذا الفعل. وينتهي الحلبي إلى أن إرادة الله ـ

[1] - انظر الحلبي: تقريب المعارف ـ ص ٥٠، ٥١.

تعالى ـ حادثة لا في محل متبعا بذلك مذهب شيخيه المرتضى والطوسي[1].

* * * * *

وهذه هي الصفات التي أثبتها الاثنا عشرية لله ـ عز وجل ـ من طريق الدلائل العقلية التي تعتمد على النظر في الأفعال الإلهية المُدرَكَةِ بالضرورة، وبالرغم من اجتماع كلمة الشريف المرتضى وشيخ الطائفة الطوسي ـ كما ذكرت من قبل ـ على ما ذكره تلميذُهما تقي الدين الحلبي في قوله: «ولا صفة له ـ سبحانه ـ زائدة على ما أثبتناه، من حيث كان طريق إثباته ـ تعالى ـ الفعل، فيجب أن يقف إثبات صفاته على صفات الفعل، وليس للفعل إلا ثلاث صفات: وجوده وهو دال على كون فاعله قادرا، وإحكامه وهو دال على كون مُحكِمِه عالِمًا، وتَرَتُّبُه على الوجوه وفي الأحوال وهو دال على أنَّ مُرَتِّبَهُ مُريدٌ. وإثبات صفة لا يدل عليها الفعل بنفسه ولا بواسطة محال؛ لأنه لا حكم لصفة زائدة، وإثبات ما لا حكم له كنفيه، وإثبات ما لا فرق في إثباته ونفيه جهالة.

فإن قيل: قد أَثبَتَّ له ـ تعالى ـ صِفاتٍ زائدةً على كونه ـ تعالى ـ قادرا عالما مريدا فما وجهُها؟ قيل: لم نثبت إلا ما له تَعَلُّقٌ بهذه الصفات. أما كونه ـ تعالى ـ حيا موجودا فلثبوت كونه قادرا عالما لاستحالة ثبوت حال القادر العالم لمن ليس بحي موجود. وأما كونه مدركا سميعا بصيرا؛ فمن أحكام كونه حيا ...»[2].

* وبالرغم من ذلك نجد الشيخ الطوسي في بيانه للصفات الواجبة لله ـ تعالى ـ في كتاب «**الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد**»، ومن الثابت لدينا أنه كتبه بعد «**تمهيد**

---

[1] - انظر الحلبي: الكافي ـ ص ٤٢، ٤٣.

[2] - الحلبي: الكافي ـ ص ٤٣، ٤٤. وراجع له: تقريب المعارف ـ ص ٥١. وراجع المرتضى: شرح جمل العلم والعمل ـ ص ٦١، ٦٢. والطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٥٨. وراجع له أيضا: الاقتصاد ـ ص ٣٧، ٣٨. وعلى هذا اعتمدوا جميعا في نفي ما أثبته ضرار من المائية التي لها حكم يعلم من جهة الفعل، وسيأتي بيان ذلك فيما ينزه ا ـ تعالى ـ عنه من الصفات.

الأصول في علم الكلام»[1] .. نجده ينفرد بذكر ثبوت كونه ـ تعالى ـ متكلما من طريق السمع مع الصفات السابق بيان ثبوتها عند القوم من طريق النظر العقلي في وجوه دلالة الأفعال، وما تقتضيه الصفات الثابتة من هذه الوجوه .. قال الطوسي: «وهو ـ تعالى ـ متكلم. والطريق الذي يُعلِمُ كَوْنَه مُتَكَلِّمًا السَّمْعُ؛ لأن العقل لا يَدُلُّ عليه، وإنما يدُلُّ على أنه قادر على الكلام؛ لأنه جنس من الأفعال، وهو قادر على جميع الأجناس. وقد أجمع المتكلمون على أنه ـ تعالى ـ مُتكلِّم، لا خلاف بينهم، وإجماعهم حجة. ومعلوم أيضا من دين النبي ـ عليه السلام ـ أنه ـ تعالى ـ مُتكلِّم، وأنَّ هذا القرآن كلامه»[2].

وقد أورد الطوسي على ذلك في «**الاقتصاد**» الاعتراض بأنه إذا كان السمع مستندا إلى قول النبي ـ عليه السلام ـ فبأي شيء عَلِمَ النبيُّ نفسُه كونَه ـ تعالى ـ مُتكلما؟ ولا يجوز أن يكون عَلِمَ بالسَّمْعِ؛ لأنَّ هذا يوجب ما لا نهاية له من المستمعين، أو ينتهي الأمر إلى مستمع عَلِمَ عقلا أنه مُتكلِّم.

ثم أجاب بأنه «لا يمتنع أن يَعلَمَ النبيُّ كونَه مُتكلِّمًا بكلامٍ يسمعه يتضمن أنه كلام الله، ويقترن بذلك عَلَمٌ مُعْجِزٌ، فيقطع على ذلك أنه كلامه، وأنه مُتكلِّم. ويمكن أيضا أن يخلق الله ـ تعالى ـ فيه العلم الضروري بأنه ليس بكلام أحد من المخلوقين، وقد تقرَّر في عقله أنَّ المُحدَثَ لا بُدَّ أن يكون له مُحدِث؛ فيعلم عند ذلك أنه [كَلامُ القَديم]؛ لأنه لا واسطة بين القَديمِ والمُحدَث، وإذا بطل أنه كَلامُ مُحْدَثٍ، ثبت أنه كَلامُ قديمٍ»[3].

---

[1] - لأنه أحال إليه في كتاب الاقتصاد في مواضع كثيرة منها: ص ٢٧، ٣٧، ٤٨، ٥٧، ٧٣، ٧٦، ١١٠، ١١٩، ١٣٠ ...، وأحال إليه مع تلخيصه لكتاب «**الشافي في الإمامة**» للمرتضى أيضا في مواضع منها: ص ١٨٨، ٢٠٨، ٢١٥، ٢١٦، ٢٢٢، ٢٢٦ ...، وهذا يعني أن كتاب «**الاقتصاد**» هو أولى كتب شيخ الطائفة الطوسي الكلامية التي بين أيدينا في التعبير عن مذهبه وفكره الكلامي في صورته النهائية.

[2] - الطوسي: الاقتصاد ـ ص ٣٢.

[3] - السابق نفسه. وما بين المعقوفتين جاء في المطبوع مع الهاء «كلامه القديم». وهذا خلاف مذهب

والطوسي يرى أن كون الله ـ تعالى ـ متكلما لا يكـون إلا بكـلام مُحـدَث؛ لأن حقيقـة المتكلم: من وقع منه الكلام المعقول بحسب دواعيه وأحواله. ويذكر أن الكلام المعقول: ما انتظم من حرفين فصاعدًا من الحروف الثمانية والعشرين، إذا وقع ممن يصح منـه أو مـن قِبَلِهِ للإفادة. وقد أكد هذا المعنى في تفسيره لقوله ـ تعالى ـ: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الـذِّكْرَ وَإِنَّـا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ الحجر/ ٩، حيث قال: «وفي هذه الآية دلالة على حدوث القـرآن، لأن مـا يكون مُنْزَلا ومَحفُوظًا لا يكون إلا مُحدَثًا، لأنَّ القـديم لا يجـوز عليـه ذلـك ولايحتـاج إلى حفظه»[1].

وقد بين الطوسي أن الله ـ تعالى ـ لا يوصف بالخرس والسكوت؛ لأن الخرس هو فساد آلة الكلام، والسكوت هو تسكينها، والله ـ تعالى ـ لا يتكلم بآلة؛ فلا يوصـف بشـيء مـن ذلك. والقصد من ذلك إبطال ما اعتمـد عليـه «**الصـفاتية**» في إثبـاتهم كـون الله ـ تعـالى ـ متكلما فيما لم يزل. ولقد أشار الطوسي في ختام ذلك إلى أن كلام الله يوصف بما سمَّاه الله ـ تعالى ـ به من كونه مُحدَثًا، ولا يوصف بأنه مخلوق لما في ذلك من الإيهام بأنه مكـذوب أو مضاف إلى غير خالقه[2].

ولعل هذا يؤكد أن كتاب «**تمهيد الأصول في علم الكلام**» يُعَبِّر عن الفكر الكلامي الذي اعتنقه المرتضى أكثر من تعبيره عما اعتنقه الشيخ الطوسي نفسه، وقد ذكر في «**الاقتصـاد**» بعد بيانه لرأي خالف فيه رأي المرتضى الذي نصره في «**التمهيد**» أنه إنما فعل ذلـك مـن حيث كان شارحا لكتاب المرتضى؛ فلم يحسن خلاف مذهبه[3].

* * * * * * *

الطوسي في كلام ا ـ تعالى ـ الذي يعتقد أنه من جنس الأفعال المحدثة كما سبق.

[1] - الطوسي: التبيان في تفسير القرآن ـ ٦/ ٣٢٠.

[2] - انظر الطوسي: الاقتصاد ـ ص ٣٢.

[3] - انظر السابق ـ ص ١٧٣.

* وبعد أن طال بنا مقام العرض والبيان يحسن أن أذكر خلاصة ما انتهيت إليه من تفصيل الكلام الاثنا عشري في هذا المبحث؛ فأقول: إن الشيخ المفيد في «**المقنعة**» قَرَّرَ أنه يجب على المُكَلَّف أن يعرف ثبوت وجود ربه وخالقه، وأنه قديم لم يزل وباق لا يزال حيا بلا آفة قادرا عالما. وهذه هي الصفات الذاتية الست التي ذكرها تلميذه الكراجكي في«**كنز الفوائد**». وفي «**النكت في مقدمات الأصول**» أثبت المفيد هذه الصفات من جهة العقل، وأضاف إليها الكلام عن ثبوت كونه ـ تعالى ـ سميعا بصيرا بدلالة كونه حيا بلا آفة، على نحو ما يستدل به مثبتوهما صفتين مستقلتين؛ لكن المفيد يرجع بهما في «**أوائل المقالات**» إلى مجرد كون الله ـ تعالى ـ عالما بناء على الدلالة العقلية المؤكَّدَةِ بآثار مسموعة عن الأئمة. وذكر ثبوت كونه مريدا من جهة السمع، وأجرى الإطلاقَ هو وتلميذُه الكراجكي على أنه من باب التوسع والمجاز.

وأما الشريف المرتضى والشيخ الطوسي وتقي الدين الحلبي؛ فقد أثبت ثلاثتُهم من طريق الأدلة العقلية إحدى عشرة صفة هي: كونه قادرا، عالما، حيا، موجودا، قديما، باقيا، سميعا، بصيرا، مدركا، مريدا، كارها. ثم زعموا جميعا أنه لا توجد لله ـ تعالى ـ بعد ذلك صفة؛ لأنه لا سبيل إلى معرفة الباري وصفاته سوى النظر في أفعاله. والفعل لا يدل على غير أحكام هذه الصفات إما مباشرة أو بوسائط، وإثبات ما لا حكم له كنفي ما له حكم في فتح باب الجهالة؛ وإن كان الشيخ الطوسي قد أثبت في كتاب «**الاقتصاد**» كونه ـ تعالى ـ متكلما من طريق السمع؛ معتمدا على الإجماع، وقد مر بنا من قريب في شرحه لكلام المرتضى عن الإرادة أن حجية الإجماع ودلالته قد تكون من جهة العقل أيضا في مذهبهم.

والذي أفهمه بعد ذلك كله ويخلص لي: أن القوم لا ينفون وصف الله ـ تعالى ـ بما وراء ما ذكروه من الصفات المسموعة، ولا تسميته ـ تعالى ـ بما تعبدنا بدعائه به من الأسماء على وجه الجملة؛ لكنهم يرون أن ما أثبتوه من الصفات بدلالة العقل وتصديق السمع عند المفيد والكراجكي، وبدلالة العقل عند المرتضى والطوسي والحلبي هو الذي

يُعَبِّرُ وَفْقَ منهاجهم عن الخصوصيات أو الأمور أو الأحوال المعقولة التي تكون عليها الذات الإلهية، ويتصورون من خلالها تَحَقُّقَ وجودِ الله ـ تعالى ـ وإيجاده للخلق وتكليفه للعباد.

والواجب في الأحوال المعقولة أن يكون لإثباتها طريق أو دلالة عقلية ظاهرة، فإن لم توجد هذه الدلالة؛ فلا سبيل إلى إثباتها، وهذه الدلالة من تطبيقات المقولة الكلامية: «**عدم الدليل يفيد عدم المدلول**».

وما سوى ذلك مما استقل السمع بتعريفنا به، ولم يكن دالا على الأفعال الإلهية، أي لم يكن لإثباته وجه في العقل؛ فهو بين أمرين لا ثالث لهما: **أحدهما**: أن يكون موافقا في المعنى لما دَلَّ العقلُ على ثبوته من جهة النظر في الأفعال الإلهية؛ فيُحمل على ما وافقه. **والثاني**: أن يكون مُخالفا مُفضيا بظاهره إلى ما لم يَثبتْ من جهة النظر العقلي، أو إلى ثبوت وصفٍ حَكَمَ العَقلُ بتنزيه الله ـ تعالى ـ عن معناه، وهذا إن كان من طريق قطعي فقد وجب عندهم تأويلُه وصرفه عن ظاهره وفق مجاري كلام العرب في التعبير عن مقاصدهم .. وسيتبين لنا ذلك بصورة جلية خاصة في كلام الشريف المرتضى في المبحث المخصص للأسماء الإلهية ـ إن شاء الله تعالى.

وأما الصفات التي يستحقها الله ـ تعالى ـ لفعله؛ فقد سبق في الكلام بيانُ قولهم بأن الفاعل ليس له بكونه فاعلا حالٌ زائدة في تصور العقل على أحوال الموجود الحي القادر العالم المريد، وقد حرصوا على إثبات ذلك وتأكيده حينما ذكروا أن الواحد منا يفعل النظر والإرادة؛ لكنه لم يستحق حال الناظر وحال المريد لأنه فعل النظر والإرادة، وإنما لقيام هذين المعنيين به، وكذلك قولهم في العلم النظري الاستدلالي الذي هو فعل العالم.

ومن ثَمَّ لم يذكروا الصفات الفعلية في أبواب التوحيد التي اقتصرت على الصفات الذاتية التي لم يزل الله ـ تعالى ـ موصوفا بها؛ سوى المريد والكاره؛ لأن هذين الوصفين يَثْبُتُ معهما لذاته حالٌ معقولة بحكم النظر في أفعاله المرادة الواقعة على وجه دون وجه، أو التي لا تقع منه في وقت دون وقت لوجه، لا بحكم فِعلِه الإرادةَ أو الكراهة نَفسَيهما.

وكذلك المُدرِك الذي حصل لذاته حال زائدة بحكم الصفة الذاتية التي هي كونه حيا بلا آفة.

لكنني لم أستطع أن أجزم بشيء في وجه إيراد الطوسي هنا لوصفه ـ تعالى ـ بأنه متكلم، مع القول بأن طريق ثبوتها السمع، وليس النظر في وجوه دلالة أفعاله ـ تعالى ـ بواسطة أو بلا واسطة؛ إلا أن يكون شيخ الطائفة قد تأثر في ذلك بمذهب أئمة الفقهاء والمحدثين وبعض متكلمي أهل السنة والجماعة في الاستدلال بالسمع والإجماع خاصة في هذه المسألة على نحو ما سنرى ذهاب إمام الحرمين الجويني إليه.

وأيا ما كان الأمر فبناء على أصل الفكرة المنهجية التي أقدمها، وبغض النظر عن الخلاف في بعض الآراء بين الشيخ المفيد والكراجكي من جهة، والشريف المرتضى والطوسي والحلبي من جهة أخرى، أقول: إنه بإمكاننا الآن أن نفسر ذهاب المفيد والكراجكي إلى إطلاق كون الله مريدا بالسمع، مع قولهما بأن ذلك من باب التوسع والمجاز؛ فمعنى المريد لم يَثْبُتْ عندهما في حق الله ـ تعالى ـ عقلا، ولو ثبت لديهما عقلا؛ لكان لهما كلام آخر فيما أورداه من آثار الأئمة المؤكدة لمذهبهما، على نحو ما قاله المفيد نفسه في شيخه الصدوق الذي أثبت من طريق السمع أن الله ـ تعالى ـ شاء وأراد، ولم يحب ولم يرض .. قال: «وشاء ـ عز اسمه ـ ألا يكون شيء إلا بعلمه وأراد مثل ذلك». وقد ذكر المفيد بهذا الموضع من تصحيح اعتقاد شيخه الصدوق أنه كان يثبت الصفات بموجب الأخبار، ويعمل على ظواهر الأحاديث المختلفة، وأنه كان لا يرى النَّظَرَ فيُمَيِّزَ بين الحق منها والباطل ويعملَ على ما توجبه الحجة .. قال: «ومن عوَّل في مذهبه على الأقاويل المختلفة وتقليد الرواة؛ كانت حاله في الضعف ما وصفناه. والحق في ذلك أن الله ـ تعالى ـ لا يريد إلا ما حَسُنَ من الأفعال، ولا يشاء إلا الجميل من الأعمال، ولا يريد القبائح، ولا يشاء الفواحش ـ تعالى الله عما يقول المبطلون علوا كبيرا»[١].

---

[١] - المفيد: تصحيح الاعتقاد ـ ص ٤٩، ٥٠.

وحينما قامت الدلالة العقلية على ثبوت معنى المريد في إرادة الله ـ تعالى ـ لأفعال نفسه عند المرتضى والطوسي والحلبي؛ أوجبوا إثباته على وجه الحقيقة، ودرأوا عن وصف الله ـ تعالى ـ به شبه التشبيه بالمُحدَثِين. وكذلك القول في كونه ـ تعالى ـ سميعا بصيرا ومدركا.

وهذا هو سبيل معرفة اقتصار الكلام الأشعري ـ كما ذكرت في المبحث السابق ـ في الصفات على سبع تقوم معانيها بالذات الإلهية، على حين أضاف الماتريدية إليها صفة ثامنة، وما سوى هذا العدد من الصفات الثابت إطلاقها سمعا يُحمل عليه؛ لأن الدلالة العقلية لم تُثبتْ له معنى مستقلا يقوم بالذات.

ولقد صرح بطرف من هذا الرأي متكلم اثنا عشري متأخر توفي في مطلع القرن السابع الهجري، هو الشيخ سديد الدين محمود الحمصي الرازي؛ حيث قال خلال تقريره نفي تجويز ثبوت ما علمنا قطعا أنه لا طريق إليه ولا دليل عليه: «وعلى هذا نفى أصحاب الصفات صفات زائدة على ما أثبتوها؛ فلم يثبتوا له ـ تبارك وتعالى ـ علمين، ولا ما يزيد عليهما، ولا قدرتين، ولا حياتين ...؛ لما لم يكن إلى هذه الزوائد طريق. وكذا لم يثبتوا له صفة خارجة من قبيل الصفات التي أثبتوها له؛ لفقد الطريق إليها»[1].

---

[1] - سديد الدين محمود الحمصي: المنقذ من التقليد ـ ١/ ٧٨. وقد علق الأستاذ الدكتور عبد العزيز سيف النصر غير مرة في جلسة مناقشة الرسالة بأن هذا المنهج ليس بالسديد منطقيا من حيث إن ثبوت الدليل يستلزم ثبوت المدلول؛ فالدليل ملزوم والمدلول لازم. والقاعدة المنطقية أن انتفاء اللازم يؤدي إلى انتفاء الملزوم؛ فانتفاء المدلول يؤدي إلى انتفاء الدليل، والعكس غير صحيح. وثبوت الملزوم يؤدي إلى ثبوت اللازم؛ أي أن ثبوت الدليل يؤدي إلى ثبوت المدلول، والعكس غير صحيح.

ولقد استوفى أستاذنا الدكتور حسن الشافعي وجوه انتقاد المتكلمين خاصة الآمدي للقول بانتفاء المدلول لانتفاء دليله في كتابه: المدخل إلى دراسة علم الكلام ـ ص ١٨٥: ١٨٩. وقدمت فيما سبق من هذه الدراسة رأي الشريف المرتضى في تقييد صحة انتفاء المدلول لانتفاء الدليل بشرط العلم بأن ذلك المدلول المعين إذا ثبت لكان عليه دليل. وقد مثل لذلك من الشرعيات ومن العقليات .. راجع ما سبق في حلقة مقدمات النظر ودقيق الكلام ـ ص ٣٤١: ٣٤٣.

٢. المقارنة بآراء أهل السنة:

لقد عرفنا فيما مضى من هذا المبحث أعداد صفات الباري ـ تعالى ـ عند المفيد والكراجكي، وعند المرتضى والطوسي وأبي الصلاح الحلبي، وعرفنا كيفيةَ استدلالِهم فيما أثبتوه من صفات الله ـ تعالى ـ عن طريق النظر العقلي في أفعاله، وتبينا مع ذلك قرب ما بين كلام المفيد وكلام المعتزلة البغداديين، واحتذاء كلام المرتضى وتلميذيه لكلام البصريين على ما انتهى إلينا في مؤلفات القاضي عبد الجبار.

والكلام عن الصفات الإلهية عند أهل السنة طويل الذيل متشعب المسالك، ليس بين فرقهم المتعددة فحسب، وإنما بين رجالات كل فرقة منهم على حدة.

* وإذا تكلمنا عن أصحابِ الحديثِ وأئمة الفقهاء؛ فسنجد أن أوائلهم بعد ثبوت النبوة اكتفوا بالثابت من الدلائل السمعية في إثبات الصفات، ولم يخوضوا قط في بحث علاقة الصفات بالذات الإلهية، ولم يقسموا الصفات إلى ذاتية وفعلية، ولا إلى ما يعرف بالعقل وتصديق السمع وما لا طريق له إلا السمع فقط؛ بل أجروا الكلام على نسق واحد في كل ما ثبت أن الله ـ تعالى ـ وصف به نفسه، ولم يتقيدوا بعدَدٍ مُحَدَّدٍ فيما أثبتوه من الصفات. وقد قدَّمت المثال لذلك بالإمام عبد العزيز بن مسلم الكناني الذي أذكر هنا أنه وصف الله ـ تعالى ـ بأنه عالم، وبأن له علما، ووصفه ـ تعالى ـ بأنه سميع بصير؛ لكنه لم يطق أن يقول: إن له سمعا وبصرا. وعلل ذلك بأنه أثبت ما جاء به السمع الثابت والتنزيل الصادق، وسكت عما سواه مما لم يرد فيه إثبات ولا نفي[1].

* وقد لاحظت اعتماد الكناني على القطعي من السمع دون ما لم يبلغ درجة القطع؛ فإن السمع والبصر مما جاء إطلاقه في حق الله ـ تعالى ـ في عدد من أحاديث الآحاد المحكوم عليها بالصحة، وروي فيما ثبت من طرق الآحاد جريانه في كلام الصحابة ـ رضوان الله عليهم. ولا يتصور سقوط مثل هذه الروايات عن معرفة الكناني

---

[1] - انظر الكناني: الحيدة ـ ص ٥٨.

الذي أخذ الحديث عن سفيان بن عيينة وعدد من الشيوخ في طبقته، وأطال صحبة الشافعي حتى تخرج عليه واشتهر بصحبته، ثم إنه نهض لمناظرة أهل الكلام على نصرة الآثار في مجلس المأمون؛ فنصر الله به السنة. ومن ذلك قوله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ: «**إن الله ـ عز وجل ـ لا ينام، ولا ينبغي له أن ينام. يخفض القسط ويرفعه. يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار، وعمل النهار قبل عمل الليل. حجابه النور، لو كشفه لأحرقت سُبُحاتُ وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه**»[1]. وما روي من قول أم المؤمنين السيدة عائشة ـ رضي الله عنها ـ: «الحمد لله الذي وسع سمعه الأصوات. لقد جاءت المجادلة تشكو إلى رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وأنا في ناحية البيت ما أسمع ما تقول؛ فأنزل الله ـ تعالى ـ على النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ ﴿**قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا**﴾ المجادلة/ ١»[2].

وقد يُستغرَبُ أن يُصرِّح الإمامُ محمد بن إسحاق بن خزيمة (ت ٣١١هـ)، وفي كتابه «**التوحيد وإثبات صفات الرب**»، بهذا المذهب الذي يتثبت ويحتاط ويقرر الفصل بين ما يحتج به من الأخبار في إثبات الصفات الإلهية، وما يحتج به في ثبوت أحكام الفروع العملية الفقهية؛ وذلك حيث أخرج حديث «**خلق الله آدم على صورته**»[3]. وذكر في بيانه

---

[1] - أخرجه الإمام مسلم في صحيحه من حديث أبي موسى الأشعري ـ رضي ا عنه ـ مرفوعا: كتاب الإيمان ـ باب في قوله ـ عليه السلام ـ: «**إن ا لا ينام**»، وفي قوله: «**حجابه النور لو كشفه لأحرق سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه**».

[2] - ذكره الإمام البخاري في صحيحه معلقا مختصرا عن الأعمش عن تميم عن عروة عن عائشة: كتاب التوحيد ـ باب قوله ـ تعالى ـ: ﴿وكان الله سميعا بصيرا﴾ النساء/ ١٣٤. وأخرجه الحافظ البيهقي بإسناده المتصل ومتنه التام في الأسماء والصفات ـ ص ١٧٦، ١٧٧.

[3] - هذا اللفظ جاء صدرا وعجزا لروايات صحيحة الإسناد أخرجها البخاري ومسلم في الصحيح، وأخرجها غيرهما من أهل المسانيد والسنن عن أبي هريرة ـ رضي ا عنه ـ بأسانيد صحيحة، وأخرى تقبل باعتبار الثابت المحفوظ. كما روي في غير الصحاح عجزا لرواية تُكُلم في إسنادها عن

أن الصورة مضافة إلى ضمير المضروب في مقام النهي عن ضرب الوجه. وفي المقام الثاني لورود الحديث وهو «**خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعا** ...» قال: «فصورة آدم ستون ذراعا، التي أخبر النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ أن آدم ـ عليه السلام ـ خلق عليها، لا على ما توهم بعض من لَمْ يَتَحَرَّ العِلْمَ؛ فَظَنَّ أنَّ قوله «**على صورته**» صورة الرحمن، صفة من صفات ذاته ـ جل وعلا». ثم أورد رواية «**إن الله خلق آدم على صورة الرحمن**»، وأعلها ببعض الوجوه، ثم ذكر الوجه الصحيح في معناها إن صحت من جهة النقل؛ فقال: «الصورة تضاف إلى الرحمن؛ لأن الله صورها»[1]. وقال في أثناء كلامه عن الحديث: «ومثل هذا الخبر لا يكاد يحتج به علماؤنا من أهل الأثر؛ لا سيما إذا كان الخبر في مثل هذا الجنس، فيما يوجب العلم لو ثبت، لا فيما يوجب العمل بما قد يُستدل على صحته وثبوته بدلائل من نظر وتشبيه وتمثيل بغيره من سنن النبي ـ صلى

عبد ا بن عمر ـ رضي ا عنهما ـ وروي عن أبي سعيد الخدري ـ رضي ا عنه ـ أيضا. أخرجه الإمام البخاري في صحيحه (كتاب الاستئذان ـ باب بدء السلام)، وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ـ باب يدخل الجنة أقوام أفئدتـهم مثل أفئدة الطير) واللفظ لمسلم... قال رسول ا ـ صلى ا عليه وآله وسلم ـ: «**خلق ا ـ عز وجل ـ آدم على صورته طوله ستون ذراعا. فلما خلقه قال: اذهب فسلم على أولئك النفر، وهم نفر من الملائكة جلوس، فاستمع ما يجيبونك؛ فإنـها تحيتك وتحية ذريتك. قال: فذهب فقال: السلام عليكم. فقالوا: السلام عليك ورحمة ا . قال: فزادوه: ورحمة ا . قال: فكل من يدخل الجنة على صورة آدم وطوله ستون ذراعا، فلم يزل الخلق ينقص بعده حتى الآن**».

وانفرد الإمام مسلم في صحيحه (كتاب البر والصلة ـ باب النهي عن ضرب الوجه) بروايته عن أبي هريرة أيضا مرفوعا بلفظ: «**إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه؛ فإن ا خلق آدم على صورته**».

ولقد قطعت شوطا كبيرا في إعداد دراسة موسعة تتناول تخريج هذا الحديث، وذكر ألفاظه المختلفة، وبيان مفهومه عند علماء الحديث في أول فصولها، ثم تتبع بيان مفهومه وآثار الاختلاف فيه عند المتكلمين والصوفية في الفصلين الثاني والثالث، وقد قدرتُ أن يكون عنوانها إذا شاء ا ـ تعالى ـ لها أن تتم: «**مفهوم حديث (خلق ا آدم على صورته) وآثاره في الفكر الإسلامي**».

[1] - ابن خزيمة: التوحيد ـ ١/ ٩١.

الله عليه وسلم ـ من طريق الأحكام والفقه»[1].

* ومن أئمة الفقهاء في القرن الخامس الإمام ابن حزم الظاهري القرطبي (تـ٤٥٦هـ)، الذي أعلن أنه متمسك في إثبات الصفات بمذهب الشافعي، وداود بن علي، وعبد العزيز بن مسلم الكناني ـ رضي الله عنهم. وذكر أنهم كانوا يذهبون إلى أن الله ـ تعالى ـ سميع بصير، ولا يقولون بسمع ولا بصر؛ لأن الله ـ تعالى ـ لم يقله. وزاد ابن حزم على هذا فنسب إليهم من قوله: «ولكن سميع بذاته، وبصير بذاته». وهذا خوض في علاقة الصفة بالذات، ولا يعرف أن أحدا من الصحابة، ولا من أئمة المحدثين والفقهاء خاض فيه.

ويتابع ابن حزم قوله: «وبهذا نقول. ولا يجوز إطلاق سمع ولا بصر؛ حيث لم يأت به نص لما ذكرنا آنفا من أنه لا يجوز أن يخبر عنه ـ تعالى ـ بما لم يخبر عن نفسه. واحتج من أطلق على الله ـ تعالى ـ السمع والبصر بأن قال: لا يعقل السميع إلا بسمع، ولا يعقل البصير إلا ببصر، ولا يجوز أن يُسَمَّى بصيرًا إلا من له بصر، ولا يُسَمَّى سميعًا إلا من له سمع. واحتجوا أيضا في هذا، وما ذهبوا إليه من أن الصفات متغايرة، بأنه لا يجوز أن يقال: إنه ـ تعالى ـ يسمع المبصرات، ولا أنه يبصر المسموعات من الأصوات. وقالوا: هذا لا يعقل.

قال أبو محمد: وكلا هذين الدليلين شغبي فاسد، أما قولهم: لا يعقل السميع إلا بسمع، ولا يعقل البصير إلا ببصر. فيقال لهم وبالله تعالى التوفيق: أما فيما بيننا؛ فنعم، وكذلك أصلا لم نجد قط في شيء من العالم الذي نحن فيه سميعا إلا بسمع، ولا وجدنا فيه بصيرا إلا ببصر؛ فإنه لم يوجد قط أيضا فيه سميع إلا بجارحة يسمع بها، ولا وجد قط فيه عالم إلا بضمير؛ فلزمهم أن يجروا على الله ـ تعالى ـ هذه الأوصاف.

[1] - ابن خزيمة: التوحيد ـ ص ٨٧.

وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. وهم لا يقولون هذا ولا يستجيزونه»[1].

ويقول ابن حزم أيضا في الكشف عن مذهبه الذي لا يمكن أن يحمل على التوقف مع النص بغير نظر ورأي يختص به: «فإذا جوزوا أن يكون الباري ـ تعالى ـ سميعا بصيرا بغير جارحة، وهذا خلاف ما عهدوا في العالم، وجوَّزوا أن يكون له ـ تعالى ـ عين بلا حدقة ولا ناظر ولا إطباق ولا أهداب ولا أشفار، وهذا أيضا خلاف ما عهدوا في العالم؛ فلا ينكروا قول من قال: إنه سميع لا بسمع، بصير لا ببصر. وإن كان ذلك خلاف ما عهدوا في العالم. على أن بين القولين فرقا واضحا، وهو أننا نحن لم نلتزم أن نحل تسميته ـ عز وجل ـ قياسا على ما عهدنا؛ بل ذلك حرام لا يجوز ولا يحل؛ لأنه ليس في العالم شيء يشبهه ـ عز وجل ـ فيقاس عليه. قال الله ـ تبارك وتعالى ـ: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ**﴾ الشورى/ ١١. فقلنا: نعم إنه سميع بصير لا كشيء من البصراء ولا السامعين مما في العالم، وكل سميع وبصير في العالم فهو ذو سمع وبصر؛ فالله ـ تعالى ـ بخلاف ذلك بنص القرآن؛ فهو سميع كما قال لا يسمع كالسامعين، وبصير كما قال لا يبصر كالمبصرين. لا يُسَمَّى ربنا ـ تعالى ـ إلا بما سَمَّى به نفسه ولا يخبر عنه إلا بما أخبر به عن نفسه فقط»[2].

وقد يظهر من هذا أن الإمام متوقف مع ظاهر النصوص لا يحيد عنه؛ لكنه بعد جهد جهيد في جدال خصومه من سائر طوائف المسلمين ينتهي إلى أن وصف الله ـ تعالى ـ بأنه سميع بصير بمعنى وصفه بأنه عالم، على حد ما انتهى إليه الشيخ المفيد والبغداديون من المعتزلة بلا فرق؛ فتراه يذكر قوله ـ تعالى ـ: ﴿**إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى**﴾ طه/ ٤٦. وقوله ـ تبارك اسمه ـ: ﴿**لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ**﴾ الأنعام/ ١٠٣. وقوله ـ عز وجل ـ: ﴿**وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا**﴾ المجادلة/ ١. ثم يقول:

---

[1] - ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل ـ ٢/ ١٠٩.

[2] - السابق ـ ص ١١٠.

«إنَّ يسمع، ويرى، وأسمع، وأرى، ويدرك، كل ذلك بمعنى واحد، وهو معنى يعلم ولا فرق»[1]. ومن ثم لا يتوقَّفُ ابن حزم الذي يحتج بأخبار الآحاد عن تأويل ما صح من قول الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ: «**حجابه النور، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه**»، مع إقراره بصحة نقله وسلامته؛ فتراه يتمسك بظاهر الحديث فيما يراه ناصرا لمذهبه، ودافعا لذلك الظاهر فيما يعارض مذهبه .. قال: «ففي هذا الخبر إبطال لقولهم؛ لأن فيه أن البصر منه ذو نهاية، وكل ذي نهاية محدود محدث، وهم لا يقولون هذا؛ لكن معناه أن البصر قد يستعمل في اللغة بمعنى الحفظ. قال النابغة:

رَأيتُكَ تَرْعَانِي بعَينٍ بَصِيرَةٍ * وَتَبْعَثُ حُرَّاسًا عَلَيَّ وَنَاظِرا**

فمعنى هذا الخبر: لو كشف ـ تعالى ـ الستر الذي جعل دون سطوته؛ لأحرقت عظمتُه ما انتهى إليه حفظه ورعايته من خلقه».

وهذا لا يستقيم إلا مع اعتقاد ابن حزم أن الحفظ المسند إلى الله ـ تعالى ـ فعل مستقل له بداية ونهاية، وليس صفة لله ـ تعالى ـ فيما لم يزل، وابن حزم يرى الأسماء الإلهية أعلاما غير مشتقة من الصفات والأفعال، وأنه لا يفهم من قول القائل في أسماء الله ـ تعالى ـ: عالم، وقادر، وحافظ، وخالق. إلا ما يفهم من قوله: الله[2].

قال ابن حزم: «وكذلك قول عائشة أم المؤمنين ـ رضي الله عنها ـ: **الحمد لله الذي وسع سمعه الأصوات**. إنما هو بمعنى أنَّ علمَه وَسِعَ كُلَّ ذلك، يعلم السر وأخفى»[3].

وأنا أقر بأنني لم أستطع أن أضبط لابن حزم مذهبا منضبطا مطردا، لا في دقيق الكلام ولا في جليله؛ فتراه يقول: «قول الله ـ تعالى ـ يجب حمله على ظاهره؛ ما لم

---

[1] - ابن حزم: الفصل ـ ٢/ ١١٢.

[2] - راجع السابق ـ ص ١٠٠، ١٠١، ١١١.

[3] - السابق ـ ص ١١٢.

يمنع من حمله على ظاهره نص آخر، أو **إجماع**، أو ضرورة حس»[1]. ويقول: «ولا يحل لأحد أن يقول في آية، أو في خبر عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ثابت: هذا منسوخ وهذا مخصوص في بعض ما يقتضيه ظاهر لفظه. ولا إن لهذا النص تأويلا غير مقتضَى ظاهرِ لفظِه. ولا إن هذا الحكم غير واجب علينا من حين وروده. إلا بنصٍّ آخرَ واردٍ بأنَّ هذا النص كما ذكر، أو بإجماع متيقن بأنه كما ذكر، أو بضرورة حس موجبة أنه كما ذكر وإلا فهو كاذب»[2].

وتراه يغرق في الركون إلى ظاهر النصوص ركون من يَسلُبُ العقلَ حقَّ الفهم؛ حتى إنه ليُبدِّعُ من يقول في حق الله ـ تعالى ـ: قديم، ومتكلم، ومريد، وإن له إرادة لم تزل. أو يقول غير ذلك مما يزعم أنه لا نص فيه[3]؛ بل يذهب إلى منع إطلاق لفظ الصفة في حق الله ـ تعالى ـ أصلا؛ فلا يُجَوِّز أن يُقالَ: إن لله ـ تعالى ـ صفة ولا صفات. لأن ذلك لم يرد[4].

ثم هو بعد ذلك يلوي أعناقَ النصوص الظاهرة حين يذهب إلى صحة رأي ليس معه نصٌّ فيه أصلا، ولا إجماعٌ، ولا ضرورةُ حِسٍّ. وإنني أضع أصابعي جميعا على قوله: سميع بنفسه، وبصير بنفسه، وإن ذلك كله بمعنى عالم. وأنادي بصوتي كله: أين يوجد ذلك في نصٍّ ظاهرٍ من كتاب الله ـ تعالى ـ أو في خبرٍ ثابت عن رسوله ـ صلى الله عليه وآله وسلم؟! وأين ذلك في الإجماع، أو فيما يُعلم بضرورة الحس؟!

ولئن كان الإثبات والنفي فيما سبق بيانه عند الكناني موقوفا على السمع؛ فالأمر عند ابن حزم على خلاف ذلك؛ فتراه يعترض أدلة من أثبتوا أن الله ـ تعالى ـ عالم

---

[1] - ابن حزم: الفصل ـ ٢/ ٩٦.

[2] - ابن حزم: المحلى ـ ١/ ٥٣.

[3] - انظر ابن حزم: الفصل ـ ٢/ ١١٣.

[4] - راجع السابق ـ ص ٩٥.

وقادر بقياس الغائب على الشاهد، بأنه ما من عالم في العالَم إلا والجهل منه مُتَوَهَّمٌ، وما من قادر في العالَم إلا والعجز منه مُتَوَهَّمٌ. وإن قيل عالم بعلم وقادر بقدرة؛ فكل صفة في العالم إنما هي عرض، فلا يجوز هذا القياس؛ لأنه إنما يقاس الشيء على نظيره، وأما أن يقاس الشيء على خلافه من كل جهة، وعلى ما لا يشبه؛ فهذا مما لا يجوز عند أحد، ثم إن القياس كله باطل عند ابن حزم[1].

وهو بعد ذلك يثبت من طريق الاستدلال ما لا يخبر بمثله عن الخلق حين يأمن الاشتباه، وينفي من طريق الاستدلال ما يثبت أصله للعباد دفعا للاشتباه بين الخالق والخلائق .. يقول: «أما وصفنا الباري ـ تعالى ـ بأنه الواحد الأول الحق الخالق **من طريق الاستدلال**، فإنه لا يلزمنا في ذلك شيء مما ألزمناه خصومنا؛ لأنه قد قام البرهان بأنه خالق ما سواه، وليس في العالم خالق ألبتةَ بوجه من الوجوه. وقد قام البرهان على أنه ـ تعالى ـ واحد لا واحد في العالم غيره ألبتةَ بوجه من الوجوه، وكل ما في العالم فمتكثر باحتمال القسمة والتَّجَزُّؤ ...

فهذا هو البرهان الصحيح الثابت الذي لا يعارض ببرهان ألبتة، وهذا هو نفي التشبيه.

ثم إننا ننفي عن الباري ـ تعالى ـ جميع صفات العالَم فنقول: إنه ـ تعالى ـ لا يَجْهَلُ أصلا، ولا يَغْفُلُ ألبتة، ولا يسهو، ولا ينام، ولا يحسُّ، ولا يخفى عليه مُتَوَهَّمٌ، ولا يعجزُ عن مسئول عنه؛ لأننا قد بينا فيما خلا من كتابنا هذا أن الله ـ تعالى ـ بخلاف خلقه من كل وجه، فإذ ذلك كذلك؛ **فواجبٌ نفيُ كُلِّ ما يوصف به شيء مما في العالم عنه ـ تعالى ـ على العموم**. وأما إثبات الوصف أو التسمية له ـ تعالى ـ فلا يجوز إلا بنص. ونخبر عنه تعالى بأفعاله ـ عز وجل ـ فنقول: إنه ـ تعالى ـ محي الموتى، ومميت الأحياء. إلا أن لا يثبت إجماع في إباحة شيء من ذلك، ولولا الإجماع على إباحة

---

[1] - انظر ابن حزم: الفصل ـ ٢/ ١٢٢.

إطلاق بعض ذلك ها هنا لما أجزناه»[1].

وهكذا يأتي ذكر الإجماع فيما يوافق الرأي، ويُلقَى به عرض الحائض حينما ينعقد على خلافه، وهل كان الإجماع هو الأصل فيما أثبت ونفى في أول هذا الكلام؟!

ووالله ما ضقت بكلام أحد ممن خاضوا في مسائل علم الكلام من أهل السنة، ضيقي بكلام ابن حزم حين قال في بيان ما يفهمه من الخبر عن الله ـ تعالى ـ بأنه بكل شيء عليم، وأنه يعلم الغيب .. قال: «فإنما يفهم من كل ذلك أن ههنا له ـ تعالى ـ معلومات، وأنه لا يخفى عليه شيء. ولا يفهم منه ألبتة أن له علما هو غيره[2]، وهكذا نقول في يقدر، وفي غير ذلك كله. وأما قولهم: إننا نقول: إنه ـ تعالى ـ عالم بنفسه. ولا نقول: إنه قادر على نفسه. فقد كذب من قال ذلك وأفك؛ بل كل ذلك سواء، **وهو ـ تعالى ـ قادر على نفسه، كما هو عالم بها، ولا فرق بين ذلك**».

ثم قال: «ويلزمهم ضرورة إذ قالوا إنه ـ تعالى ـ غير قادر على نفسه. أنه عاجز عن نفسه وإطلاق هذا كفر صريح»[3].

قلتُ: سبحان ربي، ألم يكن هذا الرجل يعقل ـ وهو صاحب مقالة، وزعيم طائفة ـ أن الواجب والمستحيل لا يدخلان في مُتعَلَّق القدرة أصلا، وأن كل ما يقدر عليه القادر ـ تعالى ـ ويوجده، لم يكن قبل أن يوجده بقدرته ومشيئته شيئا مذكورا؟! ثم إنه ليس في الأشعرية ولا في المسلمين من قال هذا القول، وإنما ذكروا أنه لا يُقال، وفي الزيادة على

---

[1] - ابن حزم: الفصل ـ ٢/ ١٢٤.

[2] - وهو ينسب هذا الرأي بالباطل إلى الأشعري والأشعرية من بعده، وربما خلط بين قولهم في الصفات الذاتية وقولهم في الصفات الفعلية، ونسب إليهم في ذلك ما لم يقولوا به أيضا؛ لأنهم لم يقولوا بأزلية الأفعال قط. وابن حزم يقـول في الفصل ـ ٢/ ٩٩: «وقال الأشعري في أحد قوليه: لا يقال هو ا ولا هو غير ا . وقال في قول له آخر، وافقه عليه الباقلاني وجمهور أصحابه: إن علم ا ـ تعالى ـ هو غير ا وخلاف ا ، **وأنه مع ذلك غير مخلوق لم يزل**».

[3] - ابن حزم: الفصل ـ ٢/ ١٠١.

هذا قلة الدين ورفع الحشمة مع اللّه ـ تبارك وتعالى. وفي المصادر الشيعية أن رجلا سأل أمير المؤمنين عليا ـ عليه السلام ـ: هل يقدر ربك أن يدخل الدنيا في بيضة، من غير أن تُصَغَّرَ الدنيا، ولا تُكَبَّرَ البيضةُ؟ فقال: إن اللّه ـ تبارك وتعالى ـ لا ينسب إلى العجز، والذي سألتني لا يكون[1].

إنَّ تعصب ابن حزم ضد الأشعرية أنساه أنَّه هو نَفْسَهُ قال قبل هذا الموضع: «ليس كل ما نُفي عن اللّه ـ عز وجل ـ وجب أن يوقع عليه ضده؛ لأننا ننفي عن اللّه ـ تعالى ـ السكون ولا يحل أن يسمى اللّه متحركا، وننفي عنه الحركة ولا يجوز أن يسمى ساكنا، وننفي عنه الجسم ولا يجوز أن يسمى [عرضا]، وننفي عنه النوم ولا يجوز أن يسمى يقظانا ولا منتبها، ولا أن يسمى لنفي الانحناء عنه مستقيما، وكذلك كل صفة لم يأت بها النص»[2].

وحقيقة قول ابن حزم في كل ما يثبته من صفات الباري ـ تعالى ـ أنها صفات نفسية، وإن كان لا يرضى أن يُسَمِّيَ شيئا من ذلك صفة .. قال: «وقد قلنا: إنه لم يأت نص بلفظ الصفة قط بوجه من الوجوه؛ لكن اللّه ـ تعالى ـ أخبرنا بأن له علما، وقوة، وكلاما، وقدرة؛ فقلنا: هذا كله حق لا يرجع منه شيء إلى غير اللّه ـ تعالى ـ أصلا»[3].

وقد سبق أن أورد على مثل هذا الكلام اعتراضا، ثم دفعه دفعا عجيبا لا يلزم التعليق عليه بشيء سوى إيراد قوله كما قاله .. قال: «فإن قال لنا قائل: إنَّ العلم عندكم ليس هو غير اللّه ـ تعالى ـ وإنَّ قدرته ليست غيره، وإنَّ قوته ليست غيره ـ تعالى ـ فأنتم إذًا تعبدون العلم والقدرة والقوة. فجوابنا في ذلك ـ وباللّه تعالى التوفيق ـ: أننا إنما نعبد اللّه ـ تعالى ـ بالعمل الذي أمرنا به لا بما سواه، ولا ندعوه إلا كما أمرنا ـ

---

[1] - انظر المجلسي: بحار الأنوار ـ ٤/ ١٤٣.

[2] - ابن حزم: الفصل ـ ٢/ ٩٧. وأصل ما بين المعقوفتين في المطبوع «ساكنا».

[3] - السابق ـ ص ١١٦.

تعالى. قال ـ عز وجل ـ: ﴿وَلِلّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ الأعراف/ ١٨٠. وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ البينة/ ٥. فنحن لا نعبد إلا الله كما أمرنا، ولا نقول: إننا نعبد العلم؛ لأن الله ـ تعالى ـ لم يطلق لنا أن نطلق هذا اللفظ، ولا أن نعتقده. ثم نسألهم عما سألونا عنه بعينه؛ فنقول لهم: أنتم تقرون أن وجه الله، وعين الله، ويد الله، ونفس الله، ليس شيء من ذلك غير الله ـ تعالى ـ بل ذلك عندكم هو الله؛ فأنتم إذًا تعبدون الوجه واليد والعين والذات. فإن قالوا: نعم. قلنا لهم: فقولوا في دعائكم: يا يد الله ارحمينا، ويا عين الله ارضي عنا، ويا ذات الله اغفري لنا، إياك نعبد. وقولوا: نحن خلق وجه الله، وعبيد عين الله. فإن جسروا على ذلك؛ فنحن لا نجيز الإقدام على ما لم يأذن به الله، ولا نتعدى حدوده. فإن شهدوا؛ فلا نشهد معهم، ومن يتعد حدود الله؛ فقد ظلم نفسه. والذي ألزمونا من هذا فهو لازم لهم؛ لأنه سؤال رضوه وصححوه، ومن رضي شيئا لزمه ونحن لم نرض هذا السؤال ولا صححناه؛ فلا يلزمنا»[1].

وإن ابن حزم لم يقف عند تعليل ما يوصف به الباري من كونه حيا قادرا عالما سميعا بصيرا بما لا يزيد عن الذات الإلهية، على ما عرفناه عند الاثنا عشرية وعند المعتزلة من قبل، ولم يقف عند حد القول بأن ما أطلق في النصوص من القدرة والقوة والعلم والكلام، لا يرجع منه شيء إلى غير الله أيضا؛ بل تجده يطرد ذلك القول فيما أخبر الله ـ تعالى ـ به عن نفسه في بعض ما لا طريق إلى إسناده إليه ـ تعالى ـ سوى الخبر، ويقوم بتأويل بعضه الآخر قاطعا على مراد الله فيه بأحد الوجوه المحتملة في مجاري الكلام .. قال بعد الإشارة إلى قول المجسمة في مذهبهم بإسناد الوجه إلى الله ـ تعالى ـ في القرآن: «وقال الآخرون: وجه الله ـ تعالى ـ إنما يراد به الله ـ عز وجل. قال أبو محمد: وهذا هو الحق الذي قام البرهان بصحته؛ لما قدمنا من إبطال القول

[1] - ابن حزم: الفصل ـ ٢/ ١٠٨، ١٠٩.

بالتجسيم. وقال أبو الهذيل: وجه الله هو الله. قال أبو محمد: وهذا لا ينبغي أن يطلق؛ لأنه تسمية، وتسمية الله ـ تعالى ـ لا تجوز إلا بنص؛ ولكنا نقول: وجه الله ليس هو غير الله ـ تعالى ـ ولا نرجع منه إلى شيء سوى الله ـ تعالى.

برهانُ ذلك قول الله ـ تعالى ـ حاكيا عمن رضي قوله: ﴿**إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ**﴾ الإنسان/ ٩. فصح يقينا أنهم لم يقصدوا غير الله ـ تعالى».

وقال بعد ذلك: «ونقر أن لله ـ تعالى ـ كما قال يدا ويدين وأيدي وعينا وأعينا، كما قال ـ عز وجل ـ: ﴿**ولِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي**﴾ طه/ ٣٩، وقال ـ تعالى ـ: ﴿**فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا**﴾ الطور/ ٤٨، ولا يجوز لأحد أن يصف الله ـ عز وجل ـ بأن له عينين؛ لأن النص لم يأت بذلك. ونقول: إن المراد بكل ما ذكرنا الله ـ عز وجل ـ لا شيء غيره»[1].

ثم تراه يقول في قوله ـ عز وجل ـ: ﴿**يَا حَسْرَتَى علَى مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ اللَّهِ**﴾ الزمر/ ٥٦: «هذا معناه فيما يقصد به إلى الله ـ عز وجل ـ في جنب عبادته. وصح عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: «**وكلتا يديه يمين**» و«**عن يمين الرحمن**»[2]، فهو مثل قوله: ﴿**وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ**﴾ النساء/ ٣٦، يريد وما ملكتم، ولما كانت اليمين في لغة العرب يراد بها الحفظ للأفضل كما قال الشمَّاخ:

إذا ما رَايَةٌ رُفِعَتْ لِمَجْدٍ * تَلَقَّاهَا عَرَابَةُ باليَمِينِ**

يريد أن يتلقاها بالسعي الأعلى؛ كان قوله: وكلتا يديه يمين أي كل ما يكون منه ـ تعالى ـ من الفضل فهو الأعلى ...

---

[1] - ابن حزم: الفصل ـ ٢/ ١٢٧، ١٢٨.

[2] - أخرج الإمام مسلم في صحيحه: كتاب الإمارة ـ باب فضيلة الأمير العادل، وعقوبة الجائر، والحث على الرفق بالرعية، والنهي عن إدخال المشقة عليهم. بإسناده عن عبد ا بن عمرو ـ رضي ا عنهما ـ قال: قال رسول ا ـ صلى ا عليه وسلم ـ: «**إن المقسطين عند ا على منابرَ من نُورٍ، عن يمين الرحمن ـ عز وجل ـ، وكلتا يديه يمين، الذين يَعدلون في حكمهم وأهليهم وما وَلُوا**».

وكذلك الحديث الصحيح أن رسـول الله ـ صـلى الله عليـه وسـلم ـ قـال: «**إن قلـب المؤمن بين إصبعين من أصابع الله ـ عز وجل**»[1]. أي بين تدبيرين ونعمتين من تـدبير الله ـ عز وجل ـ ونعمه إما كفاية تسره، وإما بلاء يأجره عليه»[2].

* وفي القرن الخامس الهجري نجد بين أصحاب الحديث مثل الحـافظ أبـي القاسـم هبة الله بن الحسن بن منصور الطـبري اللالكـائي (تــ٤١٨هــ) في كتابـه «**شـرح أصـول اعتقاد أهل السنة والجماعة**». وهو يبدأ في الغالب موضوعاته بذكر النصـوص القرآنيـة، ثم يعقبها بما روي من السنة، ثم آثار الصحابة، ثم أقوال أهل العلم من أئمة المحـدثين والفقهاء؛ لكنه لم يستوعب الكلام في كل الصـفات في البـاب الـذي عقـده مـن الكتـاب بعنوان «**باب جماع توحيد الله ـ عز وجل ـ وصـفاته وأسمائـه، وأنـه حـي قـادر عـالم سميع بصير متكلم مريد باق**»، ولا وَفَّى بذكر أدلة ثبوت جميع الصفات التي ذكرها في ترجمة الباب؛ فقد كان مشغولا بمسائل الخـلاف مـع أصـحاب الأهـواء والبـدع، ومـن أهمها إيجاب معرفة الله ـ تعالى ـ بالشرع، وإبطال القول بخلق القرآن، والكلام في القدر وخلق الله ـ تعالى ـ للعباد وأعمالهم، والصـفات الخبريـة. وممـا يؤخـذ عليـه أنـه كـان يثبتها في مواضع العمدة فيها أخبار آحاد فيها لا تبلغ درجـة الاحتجـاج في مثـل هـذه المطالب، من الحسن والضعيف المنجبر وغير المنجبر؛ بل كان يروي في أثناء كتابـه مـن الأخبار ما حكم عليه بالوضع؛ كما بين محقق الكتاب في مواضع[3]. ويؤخـذ عليـه أيضـا أنه يورد في إثبات الصفة أحاديث لا تنص عليها أصلا، وليس للصفة المثبتـة بهـا ذكـر

---

[1] - أخرج الإمام مسلم في صحيحه: كتاب القـدر ـ باب تصريف ا تعالى القلوب كيف شاء. بإسناده عن عبد ا بن عمرو ـ رضي ا عنهما ـ يقول: إنه سمع رسول ا ـ صلى ا عليه وسلم ـ يقول: «**إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن، كقلب واحد يصرفه حيث يشاء**».

[2] - ابن حزم: الفصل ـ ٢/ ١٢٨.

[3] - منها تعليق محقق كتاب اللالكائي: شرح اعتقاد أهل السنة ـ ١/ ٢٢٥، ٢٢٧.

فيها، ومن ذلك أنه أورد في «**سياق ما دلَّ من كتاب الله ـ عز وجل ـ وسنة رسوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ على أن من صفات الله ـ عز وجل ـ الوجه واليدين والعينين**»، في الاستدلال على صفة الوجه قول الرسول ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ: «**لا تقبحوا الوجه؛ فإن الله ـ تعالى ـ خلق آدم على صورته**»[1].

لكن الحافظ اللالكائي في كل ما أثبته من الصفات الخبرية كان ينتهي إلى إثبات الإطلاق بلا تكييف، أو رواية الأخبار مع التصريح بعدم تفسيرها[2]. ومما رواه في بيان توقف السلف عن الخوض في معاني الصفات الخبرية أنه ذكر أن رجلا قرأ على الإمام أحمد بن حنبل قول الله ـ تعالى ـ: ﴿**وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ**﴾ الزمر/ ٦٧. ثم قبض يده. فقال له أحمد: قطعها الله. قطعها الله. ثم حرد عنه وقام[3].

وفي آخر ما رواه من أقوال السلف في حديث النزول، ذكر عن الإمام أحمد بن حنبل أيضا أنه سئل عن نزوله ـ تعالى ـ بعلمه أم بماذا؟ فقال أحمد للسائل: «اسكت عن هذا. مالك ولهذا؟ أمض الحديث على ما روي بلا كيف ولا حد؛ إنما جاءت به الآثار. وبما جاء به الكتاب .. قال الله ـ عز وجل ـ: ﴿**فَلاَ تَضْرِبُواْ لِلّهِ الأَمْثَالَ**﴾ الزمر/ ٦٧. ينزل كيف يشاء بعلمه وقدرته وعظمته أحاط بكل شيء علما، لا يبلغ قدره واصف، ولا ينأى عنه هرب هارب»[4].

وكل ذلك يحقق أن مذهب هذه الطائفة إنما هو إثبات إطلاق ما أخبر الله ـ تعالى ـ

---

[1] - انظر اللالكائي: شرح اعتقاد أهل السنة ـ ٢/ ٤٢٣، ٤٢٤.

[2] - راجع السابق ـ ص ٤٠٢، ٤٣٣.

[3] - السابق ـ ص ٤٣٢.

[4] - السابق ـ ص ٤٥٣.

به عن نفسه، ووصف به ذاته في هذه الأبواب، من غير تحقيق معنى يقطع به في ظاهر ولا تأويل؛ فالمعنى والكيفية شيء واحد هو الصورة الذهنية التي تحصل عند ذكر اللفظ، وهذا نفسه هو الذي يحصل من التفسير حينما يكون المعنى الذي يشير إليه الكلام غير معلوم. وقد كان هؤلاء لا يفسرون ولا يكيفون ولا يعلمون معنى يقطعون به على مراد الله ـ تعالى ـ في أمثال هذه الأخبار. ومما يؤكد هذا ما يذكره اللالكائي في سياق «**ما روي في تكفير المشبه**»، عن الإمام الحافظ أبي سعيد عبد الرحمن بن مهدي العنبري (ت١٩٨هـ)، أنه قال لفتى من ولد جعفر بن سليمان، من ذوي السلطان: مكانك. فقعد حتى تفرق الناس، ثم قال: تعرف ما في هذه الكورة من الأهواء والاختلاف، وكل ذلك يجري مني على بال رضا؛ إلا أمرك وما بلغني؛ فإن الأمر لا يزال هينا ما لم يصر إليكم (يعني السلطان)، فإذا صار إليكم؛ جل وعظم. قال: وما ذاك يا أبا سعيد؟ قال: بلغني أنك تتكلم في الرب ـ تبارك وتعالى ـ وتصفه وتشبهه. فقال الغلام: نعم. فأخذ يتكلم في الصفة. فقال: رويدك يا بني، حتى نتكلم أول شيء في المخلوق، فإذا عجزنا عن المخلوقات؛ فنحن عن الخالق أعجز وأعجز. أخبرني عن حديث حدثنيه شعبة، عن الشيباني قال: سمعت زِرًّا قال: قال عبد الله في قوله: ﴿**لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى**﴾ النجم/ ١٨. قال: رأى جبريل له ستمائة جناح. قال الغلام: نعم. فعرف الحديث.

فقال عبد الرحمن: صف لي خلقا من خلق الله له ستمائة جناح. فبقي الغلام ينظر إليه. فقال عبد الرحمن: يا بني فإني أهون عليك المسألة، وأضع عنك خمسَمائةٍ وسبعةً وتسعين. صف لي خلقا بثلاثة أجنحة ركب منه الجناح الثالث موضعا غير الموضعين اللذين ركبهما الله؛ **حتى أعلم**.

فقال الغلام: يا أبا سعيد، نحن قد عجزنا عن صفة المخلوق، ونحن عن صفة

الخالق أعجز وأعجز؛ فأشهدك إني قد رجعت عن ذلك، وأستغفر الله[1].

فهؤلاء هم الذين استشهد بهم اللالكائي، وسلك منهجهم، ودعا إليه.

* ومن أصحاب الحديث في القرن الخامس أيضا أبو عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني (ت ٤٤٩هـ)، وقد كتب رسالة بعنوان «**عقيدة السلف أصحاب الحديث**»، فذكر عنهم وعن نفسه في صدرها أن مذهبهم في إثبات صفات الله ـ تعالى ـ مؤسس على إثبات ما صرح به الكتاب، أو رواه الثقات العدول عن رسوله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ من غير تشبيه وتكييف، أو تحريف وتبديل .. قال: «فيقولون: إنه خلق آدم [بيديه] كما نص ـ سبحانه ـ عليه في قوله ـ عز من قائل ـ: ﴿**يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾ ص/ ٧٥. ولا يحرفون الكلام عن مواضعه بحمل اليدين على النعمتين أو القوتين؛ تحريف المعتزلة الجهمية ـ أهلكهم الله. ولا يكيفونهما بكيف، أو تشبيههما بأيدي المخلوقين؛ تشبيه المشبهة ـ خذلهم الله. وتركوا القول بالتعليل والتشبيه، واتبعوا قول الله ـ عز وجل ـ: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ**﴾ الشورى/ ١١. وكذلك يقولون في جميع الصفات التي نزل بذكرها القرآن، ووردت بها الأخبار الصحاح، من السمع، والبصر، والعين، والوجه، والعلم، والقوة، والقدرة، والعزة، والعظمة، والإرادة، والمشيئة، والقول، والكلام، والرضا، والسخط، والحياة، واليقظة، والفرح، والضحك، وغيرها، من غير تشبيه لشيء من ذلك بصفات المربوبين المخلوقين؛ بل ينتهون فيها إلى ما قاله الله ـ تعالى ـ وقاله رسوله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ من غير زيادة عليه، ولا إضافة إليه، ولا تكييف له، ولا تشبيه، ولا تحريف، ولا تبديل، ولا تغيير، ولا إزالة للفظ الخبر عما تعرفه العرب وتضعه عليه بتأويل منكر، ويجرونه على الظاهر، ويكلون علمه إلى الله ـ تعالى ـ ويقرون بأن تأويله لا يعلمه إلا الله، كما أخبر عن الراسخين في العلم أنهم يقولونه في قوله ـ تعالى ـ:

---

[1] - اللالكائي: شرح اعتقاد أهل السنة ـ ٢/ ٥٣٠، ٥٣١.

﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ﴾ آل عمران/ ٧»[1].

وهذا مذهب الصابوني وبعض أصحاب الحديث، وإني لا أعرف كيف انتظم له أنَّ ما يُعْلَمُ من إثبات صفات الحياة، والسمع، والبصر، والكلام، والعلم، والقدرة، والمشيئة أو الإرادة، كالذي يُعْلَمُ من إثبات إسناد اليد، والعين، والوجه، والضحك إلى الله ـ عز وجل؟!

وإن الأصل في الفصل بين القسمين أنَّ الصفاتِ المُحكَمة تثبُتُ معانيها بدلائل العقول الصحيحة الناظرة في أفعال الله ـ تعالى ـ وآلائه كما أمر، وتطلق أسماؤها بتوقيف الشرع الحكيم. وحقائق معاني هذه الصفات لا تختلف شاهدا وغائبا، وإنما تتميز بالفصل بين من يوصفون بها، وإذا نسبنا العلم لله ـ تعالى ـ تميز وانفصل بخصائص لا تكون في العلم المنسوب إلى الخلق، وهنا يقال: إن التشابه بحقائق الذوات لا بحقائق الصفات. وما يتعلق بالغير من هذه الصفات المحكمة نتكلم عن آثاره في عجيب صنع الله ـ تعالى ـ بلا توقف، ونفسره في العربية، وننقل ما نفهمه إلى سائر لغات البشر بلا إشكال؛ فالعلم ما به إحكام الصنعة، ولا يُحكِمُها إلا مَنْ سَبَقَ له انكشافُ حقيقتها وفائدتها؛ ليصنعها على أكمل ما يريده منها، ولا يخفى على الله ـ تعالى ـ من ذلك شيء؛ لأنه خالق كل مخلوق .. قال ـ تعالى ـ: **﴿أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾** الملك/ ١٤.

أما القسم الخبري المحض؛ فإننا لا نتجاوز فيه موارد النص القاطع عليه؛ فلا إشكال في أن نقول: خلق الله ـ تعالى ـ آدم بيديه كما أخبر، وبنى السماء بأيدٍ كما أخبر. لكننا لا نستطيع أن نجوِّزَ قولَ من يقول: بنى آدم بأيد، وخلق السماء بيديه؛ إذا لم يكن معنا بذلك خبر قاطع من الكتاب ولا السنة. وسيأتي ما يبين أن أئمة

[1] - الصابوني: عقيدة أصحاب الحديث (ضمن مجموعة الرسائل الكمالية في التوحيد رقم ٣) ـ ص ٧٥، ٧٦.

الحديث لم يكونوا يُجوِّزون في هذه الموارد غير التلاوة للقرآن والرواية للحديث، من غير تفسيرها في العربية ولا في غيرها من اللغات. ومن ثم نقل موفق الدين عبد الله بن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ) عن الإمام أحمد بن حنبل أنه قال فيما جاءت به الأخبار من صفات الله ـ تعالى ـ: «نؤمن بها، ونصدق بها، **ولا كيف، ولا معنى**، ولا نَرُدُّ شيئا منها، ونَعلَمُ أن ما جاء به الرسولُ حَقٌّ، ولا نَرُدُّ على رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ولا نصف الله بأكثر مما وصف به نفسه، بلا حد ولا غاية .. ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ**﴾ الشورى/ ١١. ونقول كما قال، ونصفه بما وصف به نفسه لا نتعدى ذلك، ولا يبلغه وصف الواصفين. نؤمن بالقرآن كله محكمه ومتشابهه ولا نزيل عنه صفة من صفاته لشناعة شنعت، ولا نتعدى القرآن والحديث، ولا نعلم كيف كنه ذلك إلا بتصديق الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ وتثبيت القرآن»[١].

ولقد كان ذلك تعبيرا عن فقد الصورة الذهنية لحقيقة إسناد اليد مثلا إلى الله ـ تعالى ـ لأن إضافة اليد وإسنادها إلى المدركين من الخلق على اختلاف صورهم إنما هي من باب إضافة بعض ذات الجسم إلى جملته، وكذلك إضافة ما تتغير به هيئة الجسم وأوضاعه الظاهرة. وهذا كاف في بيان حقيقة الفصل بين إسنادها وإسناد العلم أو القدرة أو الحياة.

* لا شك في أن المنتسبين إلى الحديث ورواية الأخبار لم يكونوا على مذهب واحد في الحقيقة؛ فقد كان منهم أقوام جروا في ظواهر الأخبار على وجوههم بغير هدى من نقل ولا عقل؛ فأثبتوا الإطلاق وإسناد الصفات الخبرية إلى الله ـ تعالى ـ ثم زادوا بتحقيق المعاني التي يعرفونها فيما يسند منها إلى المخلوقين؛ حتى جعلوا الله ـ تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا ـ على صورة آدم بلا كيف، مع أن آدم معلوم الصورة في كل أبنائه من البشر، ويكفيني هنا أن أشير إلى مقرئ الشام الأستاذ أبي علي الأهوازي الحسن بن

---

[١] - ابن قدامة: لمعة الاعتقاد ـ ص ٦، ٧. ط٣، المكتب الإسلامي ـ بيروت، لبنان ١٣٨٩هـ.

علي بن إبراهيم (ت٤٦٦هـ)، الذي قال عنه ابن عساكر بعد ذكر شيء من رواياته الفاسدة: «وللأهوازي أمثاله في كتاب جمعه في الصفات سماه «**كتاب البيان في شرح عقود أهل الإيمان**» أودعه أحاديث منكرة، كحديث «إن الله ـ تعالى ـ لما أراد أن يخلق نفسه، خلق الخيل فأجراها حتى عرقت، ثم خلق نفسه من ذلك العرق». مما لا يجوز أن يروى، ولا يحل أن يعتقد. وكان مذهبه مذهب السالمية يقول بالظاهر، ويتمسك بالأحاديث الضعيفة التي تقوي له رأيه[1]. وحديث إجراء الخيل موضوع وضعه بعض الزنادقة؛ ليشنع به على أصحاب الحديث في روايتهم المستحيل؛ فيقبله بعض من لا عقل له. ورواه وهو مما يُقطَعُ ببطلانه شرعا وعقلا»[2].

ومن هذا الصنف الحنابلةُ الثلاثة الذين تكلم عنهم الحافظ عبد الرحمن بن الجوزي في كتابه «**دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه**»، وهم: أبو عبد الله الحسن بن حامد بن علي البغدادي (ت٤٠٣هـ)، وصاحبه القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن خلف الفراء (ت٤٥٨هـ)، وأبو الحسن علي بن عبد الله الزاغوني (ت٥٢٧هـ). وقد قال ابن الجوزي عنهم: «سمعوا أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ خلق آدم ـ عليه السلام ـ على صورته؛ فأثبتوا له صورة، ووجها زائدا على ذاته، وعينين، وفَمًا، ولهواتٍ، وأضراسًا، وأضواء لوجهه هي السبحات، ويدين، وأصابع، وأكفا ...، وقالوا: ما سمعنا بذكر الرأس. وقالوا: يجوز أن يَمَسَّ ويُمَسَّ، ويُدني العبدَ من ذاته. وقال بعضهم: ويتنفس. ثم إنهم يرضون العوام بقولهم: لا كما يُعقل»[3].

---

[1] - وإطلاق نسبة «**السالمية**» من صوفية المسلمين إلى التشبيه غير مسلم، وقد تكلمتُ على ذلك في بحثي: تطور مفهوم الوحدة الإلهية ـ ص ٢٠١: ٢٠٧.

[2] - ابن عساكر: تاريخ دمشق ـ ١٣/ ١٤٥.

[3] - ابن الجوزي: دفع شبه التشبيه ـ ص ٨. وراجع ذكر ما نقله ابن الجوزي من كتبهم في بيان مذهبهم في بحثي: تطور مفهوم الوحدة الإلهية ـ ص ١٩٣، ١٩٤.

* وإلى جوار هؤلاء وهؤلاء في القرن الخامس الهجري نجد أيضا الحافظ أبا بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، وهو من حفظة الحديث وأئمة الفقهاء الشافعية، وهو يجمع بين النقل والنظر العقلي، وله اتصال ظاهر بمذهب الإمام أبي الحسن الأشعري في صورته الباقية في «**الإبانة، واللمع، ورسالة أهل الثغر**». ونحن نعرف أن الأشعري كما كان على خلاف الأشعرية في القول باتحاد الوصف والصفة، كان على خلافهم أيضا في عدم الاقتصار على الصفات السبع؛ ففي المصادر الأشعرية أنه كان يثبت البقاء معنى على خلاف ما استقر عليه المذهب الأشعري بعد ذلك في عده من الصفات النفسية بدءا من القاضي الباقلاني[1]. كما أنه مال في «**رسالة أهل الثغر**» عن دلالة الجواهر والأعراض، ورأى أنها يصعب الاستدلال بها على كثير من البشر، ولا تتم الحجة فيها إلا بعد رتب يشق تحصيلها، ويطول الخلاف فيها، ويدق الكلام عليها ـ إلى الاكتفاء بخبر النبيِّ ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ الذي ثبت تصديقه بالمعجزات، بعد تنبيهه لسائر المكلفين على حدثهم ووجود المحدِث لهم[2] .. قال: «وصارت أخباره ـ عليه الصلاة والسلام ـ أدلة على صحة سائر ما دعا إليه من الأمور الغائبة عن حواسنا [من صفات الله الذاتية]، وصفات فعله. وصار خبره ـ عليه الصلاة والسلام ـ سبيلا إلى إدراكه، وطريقا إلى العلم بحقيقته. وكان [ما] يستدل به من أخباره

---

[1] - راجع البغدادي: أصول الدين ـ ص ٤٥، ١٠٩. وراجع الغزالي: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة (ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي) ـ ص ٢٣٨. والقاضي الباقلاني نفسه في صدر «**التمهيد**» لم يعد البقاء في جملة ما أوجب العلم به من صفات المعاني، ثم ذكر تفصيل الكلام عن الصفات الذاتية فبين أن ا ـ تعالى ـ لا يوصف به لمعنى؛ فقال في بيان جهة الوصف: «من قـبل أنه لم يزل باقيا؛ إذ كان كائنا من غير حدوث، والباقي منا لا يكون باقيا إلا ببقـاء» .. التمهيد ـ ص ٢٦٣. وقد أخذ البيهقي بقول الأشعري حيث قال: «الباقي هو الذي دام وجوده، والبقاء له صفة قائمة بذاته» .. الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد ـ ص ٦٦.

[2] - ولقد سبق أن ذكرت كلام البيهقي وغيره في هـذا؛ لكن يلاحظ هنا أن الأشعري مهد لثبوت النبوة عن طريق المعجز بما نبه النبي إليه المكلفين من حدثهم ووجود المحدث لهم.

ـ عليه الصلاة والسلام ـ على ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض»[1].

وقد كان الأشعري يجمع في إثبات الصفات بين الأخبار ودلالة الأفعال .. قال: «وأجمعوا على أنه ـ تعالى ـ لم يزل موجودا حيا قادرا عالما مريدا متكلما سميعا بصيرا، على ما وصف به نفسه، وتسمى به في كتابه، وأخبرهم به رسوله، ودلت عليه أفعاله، وأن وصفه بذلك لا يوجب شبهه لمن وصف من خلقه بذلك ...»[2].

ولأن الأشعري كان مشغولا في هذه الرسالة بتقرير الأصول التي حصل عليها الإجماع، لم يورد الأدلة العقلية المبينة لثبوت هذه الصفات بالتفصيل، على نحو ما فعل في «**اللمع**»، فتجده في هذا الأخير يقول على سبيل المثال: «فإن قال قائل: لم قلتم

---

[1] - انظر الأشعري: رسالة أهل الثغر: ص ٥٤، ٥٥. وكل ما بين معقوفتين أضفته لاستقامة المعنى.

وأود أن أشير هنا إلى أن الأشعري حينما قدم الاستدلال من طريق النبوة ليسره وحصول الحجة فيه على جميع المكلفين مهما اختلفت مراتبهم، لم يترك هو نفسه القول بقسمة العالم إلى جواهر وأعراض؛ فإنه جمع في الرسالة نفسها ما أجمع السلف عليه من الأصول التي نبهوا بالأدلة عليها، وأخذوا في وقت النبي ـ صلى ا عليه وآله وسلم ـ بها، وجعل أولها أصل حدوث العالم؛ فقال: «واعلموا ـ أرشدكم ا ـ أن مما أجمعوا ـ رحمة ا عليهم ـ على اعتقاده، مما دعاهم النبي ـ صلى ا عليه وسلم ـ إليه، ونبههم بما ذكرناه على صحته، أن العالم بكل ما فيه من [أجسامه] وأعراضه محدثٌ، لم يكن ثم كان، وأن لجميعه محدثا واحدا اخترع أعيانه، وأحدث جواهره وأعراضه، وخالف بين أجناسه، وأنه لم يزل قبل أن يخلقه واحدا عالما قادرا متكلما سميعا بصيرا، له الأسماء الحسنى والصفات العلا. وأنهم عرفوا ذلك بما نبههم ا ـ عز وجل ـ عليه، وبين لهم ـ صلى ا عليه وسلم ـ وجه الدلالة فيه». ص ٦٥، وأصل ما بين المعقوفتين في المطبوع «أجناسه» وهو تصحيف بلا ريب؛ لأن الأعراض من أجناس العالم.

وهنا فائدتان ينبغي الوقوف عليهما فوق الكلام عن قسمة العالم: **أولاهما**: أن الاستدلال على حدوث العالم بما نبهت الأخبار إليه؛ فهو استدلال بالمفهوم لا بالمنطوق. **والثانية**: أن المجمع عليه هنا هو حدوث جملة العالم، وهو كل ما سوى ا ـ تعالى ـ الذي كان وحده مع عدم العالم.

وسواء أكانت رسالة أهل الثغر للإمام الأشعري أم لتلميذه المباشر ابن مجاهد الطائي (تـ ٣٧٥هـ)؛ فهي مع الإبانة واللمع وما جاء في مقالات الإسلاميين أظهر ما يعبر عن المذهب الأشعري في طوره الأول.

[2] - الأشعري: رسالة أهل الثغر: ص ٦٦.

إن الله ـ تعالى ـ عالم؟ قيل له: لأن الأفعال المحكمة لا تتسق في الحكمة إلا من عالم. وذلك أنه لا يجوز أن يحوك الديباج النفارير (أي العصافير)، ويصنع دقائق الصنعة من لا يحسن ذلك ولا يعلمه»[1]. ثم يقول بعد ذلك: «فإن قال قائل: لم قلتم إن للباري ـ تعالى ـ علما به عَلِمَ؟ قيل له: لأن الصنائع الحكيمة كما لا تقع منا إلا من عالم، كذلك لا تحدث منا إلا من ذي علم. فلو لم تدل في الصنائع على علم من ظهرت منه منا، لم تدل على أن من ظهرت منه منا فهو عالم. فلو دلت على أن الباري ـ تعالى ـ عالم قياسا على دلالتها على أنا علماء، ولم تدل على أن له علما قياسا على دلالتها على أن لنا علما؛ لجاز لزاعم أن يزعم أنها تدل على علمنا ولا تدل على أنا علماء. وإذا لم يجز هذا لم يجز ما قاله هذا القائل»[2].

ومذهب الأشعري واحد في «**الإبانة، واللمع، ورسالة أهل الثغر**» وكذلك فيما حكاه عن أصحاب الحديث في «**مقالات الإسلاميين**» ثم قال آخره: «وبكل ما ذكرناه من مذهبهم نقول، وإليه نذهب»[3]. وهذا المذهب لا يكون العقل فيه مقابلا للسمع، وإنما هو آلة فهمه، والناظر في ضوء تنبيهه وإرشاده؛ ولنصرة ما تقرر فيه من العقائد. ومن ثم كان الذين يتكلمون عن مراحل متغيرة لمنهج الأشعري في هذه الكتب خاصة، بعيدين عن وجه الصواب في فهم مذهبه. وربما كان لهذا وجه لو وجدنا الأشعري سَلَّمَ قولا في أحد هذه المؤلفات، ثم نقضه أو اختار غيره في مؤلف آخر منها؛ لكن الأشعري لم يفعل ذلك، فلا وجه لهذا الكلام[4].

---

[1] - الأشعري: اللمع: ص ٢٥.

[2] - السابق: ص ٢٧، ٢٨.

[3] - الأشعري: مقالات الإسلاميين ـ ١/ ٣٥٠.

[4] - راجع تفصيل الكلام بأمثلته من هذه الكتب في بحثي: تطور مفهوم الوحدة الإلهية ـ ص ٢٦٣: ٢٦٧.

أو فلنقل في الإمام عبد العزيز بن مسلم الكناني أيضا: إن له في مناظرته لبشر المريسي مرحلتين: **أولاهما**: كلامه الجاري على عدم تجاوز التنزيل إلى غير ما يفيد بيانه من السنة ولغة العرب في الدلالة على حكم كلام الله ـ تعالى. **والثانية**: كلامه الجاري على حكم المعقول في النظر والقياس الموافق لما جاء به التنزيل. ليكون الكناني سلفيا في أولى هاتين المرحلتين، ويكون في ثانيتِهما خائضًا فيما خاض فيه المعتزلة، من الاستدلال بالسبر والتقسيم، وإجراء الكلام في أول الحوادث التي يستحيل تسلسلها بلا أول؛ على نحو ما عدده على بشر المريسي في قوله بأن القرآن مخلوق، من أنه يلزمه على ذلك أحد ثلاثة أمور: أن يكون مخلوقا في ذات الله، وهو محال لا سبيل إليه في قياس ولا نظر ولا معقول على حد عبارة الكناني؛ لأنه ـ تعالى ـ ليس مكانا للحوادث، ولا يكون فيه شيء مخلوق، ولا يكون ناقصا فيزيد فيه شيء إذا خلقه. والثاني: أن يكون الله ـ تعالى ـ قد خلق القرآن في غيره، وهذا محال يلزم عنه أن لا يتميز كلام الله من كلام غيره. والثالث: أن يكون الله ـ تعالى ـ قد خلق القرآن قائما بنفسه لا في محل، وهذا محال أيضا لا سبيل إليه في قياس ولا نظر ولا معقول؛ لأنه لا يكون الكلام إلا من متكلم، كسائر الصفات التي لا تكون بغير موصوف. وإذا بطلت هذه الوجوه جميعا؛ فقد صح أن القرآن كلام الله ـ تعالى ـ غير مخلوق[1].

وهذا المذهب الذي لا يتجاوز سعيُ العقلِ فيه حدودَ ما نبَّه عليه السمعُ والانتصار لما هو مقرر من طريقه، كما في مناظرة الكناني، هو مذهب أبي الحسن الأشعري في أصله،

---

[1] - انظر الكناني: الحيدة ـ ص ١٢٦: ١٢٩. وراجع بعده مباشرة إجراء الكناني الكلام على نفي تسلسل الحوادث بلا أول، والكلام عن أول الحوادث المحدث بأمر ا ـ تعالى ـ؛ فيكون أمر ا أو كلامه خارجا عن جملة الخلق. وأصل هذا قول شيخه سفيان بن عيينة في الفصل بين الخلق والأمر، وما جرى عليه أصحاب الشافعي والكناني منهم من أن قول ا ـ تعالى ـ لما أراد خلقه: ﴿كُن﴾ من أمره لا من خلقه .. راجع البيهقي: الأسماء والصفات ـ ص ٢٥٠، ٢٥٢. وأشرت من قبل إلى استدلال الإمام البخاري بذلك. وقد استدل به من بعدهم الأشعري نفسه في الإبانة ـ ص ٨١، ٨٢.

وهـو في جملتـه مـذهب أبـي بكـر البيهقـي المفصـل في كتابيـه «**الاعتقـاد**» و«**الأسمـاء والصفات**»؛ غير أن البيهقي حَافِظٌ مُحَدِّثٌ أكثرُ اهتمامِه بالروايـة، والتثبُّـتِ مـن صـحة الأخبار، لا بتدقيق النظر الذي لا ينكره من أهله المعتصمين بالكتاب والسـنة؛ فـتراه في القسم المخصص للصفات من «**الأسماء والصفات**» يجعله على أبواب يحتج في كـل بـاب منها لثبوت صفة إلهية، يصدر بابها بالنصوص القرآنية الدالة علـى ثبـوت إطلاقهـا في حق الله ـ تعالى ـ ثم يتبعه بصحيح الأخبار من السنة؛ فما كان منها متواترا كان قاطعـا بنفسه، وما كان من الآحاد كان ثابتا في الدلالة على ثبوت إطلاق الصفة لموافقـة كتـاب الله ـ تعالى ـ المنقول بالتواتر، وينقل في أكثر أبوابـه أيضـا أقـوال الصـحابة والتـابعين، وأئمة الفقهـاء والمحـدثين بعـد ذلـك؛ لكنـه لم يـنج أيضـا مـن إيـراد ضـعيف الأخبـار ومناكيرها في أثناء الأبواب، كما تقدم في الكلام عن الحافظ اللالكائي؛ غير أن البيهقـي ـ وفق ما لاحظته ـ كان يورد هذه الأخبار وقد تم له الاحتجاج علـى أصـل البـاب بمـا يتضمنه من آي القرآن الكريم وصحيح أخبار السنن[1].

أما مواضع إفادته بالنظر العقلي، وتأثره بكلام الأشعري؛ فتجـدها أكثـر وضـوحا في كلامه عن تقسيم الصفات، ثم في مواضع ليست بالكثيرة من الكـلام عـن ثبـوت أو نفـي إطلاق بعض الصفات في حق الله ـ تعالى ـ من أبواب الكتـاب. وقـد أشـرت في المبحـث الماضي إلى موافقته للأشعري في بيان مفهوم الصفة، وترك الفصل بين الوصـف والصـفة، وأن الصفات عنده على قسمين ذاتية وفعلية، وأضيف هنا تفصيله لهذين القسمين؛ فقد

[1] - راجع البيهقي: الأسماء والصفات ـ ص ٢٣٢؛ حيث أورد الحديث الذي سبق أن أخذت على اللالكائي الاحتجاج به، وهو ما يروى عن أبي هريرة رضي ا عنه ـ مرفوعا: «**إن ا قرأ طه ويس قبل أن يخلق آدم ـ عليه السلام ـ بألف عام**». وانظر اللالكائي: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ـ ١/ ٢٢٦. والبيهقي يورده هنا في باب قول ا ـ عز وجل ـ: ﴿**لله الأمر من قبلُ وَمن بَعد**﴾ الروم/ ٤. وأصل الباب في بيان أن كلام ا ـ تعالى ـ موجود قبل المخلوقات وباق بعدها. والحجة في هذا الباب تامة بما أورده البيهقي من القرآن في صدر الباب، وبما رواه من صحيح الأخبار قبل هذا الخبر وبعده .. وراجع البيهقي: الأسماء والصفات ـ ص ٢٢٨: ٢٣٩.

أخرته إلى هذا الموضع لتعلق كلامه فيه بكيفية إثباته هـذه الصـفات، وإن كـان التقسـيم على المستوى الشكلي هو التقسيم الأشعري الذي سبق ذكره في المبحث السابق.

قال الحافظ البيهقـي بعـد أن ذكـر أن الصـفات ذاتيـة وفعليـة: «فصـفات ذاتـه مـا يستحقه فيما لم يزل ولا يزال، وهو على قسمين: أحدهما: عقلي. والآخر: سمعي.

فالعقلي ما كان طريق إثباته أدلة العقول، مع ورود السمع بـه. وهـو علـى قسـمين: أحدهما: ما يدل خبر المخبر به عنـه، ووصـف الواصـف لـه بـه علـى ذاتـه، كوصـف الواصف له بأنه شيء، ذات، موجـود، قـديم، إلـه، ملـك، قـدوس، جليـل، عظـيم، متكبر»[1]. وهذا هو قسم الصفات النفسية فيما ذكره الجويني.

«والثاني: ما يدل خبر المخبر به عنه، ووصف الواصف له به على صـفات زائـدات على ذاته قائمات به، وهو كوصف الواصف له بأنه حي، عالم، قادر، مريـد، سميـع، بصير، متكلم، **باق**. فدلت هـذه الأوصـاف علـى صـفات زائـدة علـى ذاتـه قائمـة بـه، كحياته، وعلمه، وقدرته، وإرادته، وسمعه، وبصره، وكلامه، وبقائه»[2]. وهذا هـو قسـم صفات المعاني فيما ذكره الجويني. والبيهقي يرى أن الاسم في هـذا القسـم صـفة قائمـة بالْمُسَمَّى لا يقال: إنها هي المسمى ولا إنها غير المسمى.

والقسم الثاني من الصفات الذاتية، وهو الصفات السمعية التي لا سبيل في العقـل إلى إثباتها، أو إلى معرفة صحة إطلاقهـا علـى الله ـ تعـالى ـ وإنمـا طريـق إثباتهـا الكتـاب والسنة فقط، كالوجه واليدين والعين .. قال البيهقي: «وهذه أيضا صفات قائمة بذاتـه، لا يُقال فيها: إنها هي الْمُسَمَّى، ولا غير الْمُسَمَّى. ولا يجوز تكييفها؛ فالوجـه لـه صـفة وليست بصورة، واليدان له صفتان وليستا الجارحتين، والعين له صفة وليست بحدقـة.

[1] - البيهقي: الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد ـ ص ٧٠، ٧١.

[2] - السابق ـ ص ٧١.

وطريق إثباتها له صفات ذات ورود خبر الصادق به»[١].

«وأما صفات فعله، فهي تسميات مشتقة من أفعاله ورد السمع بها مستحقة له فيما لا يزال دون الأزل؛ لأن الأفعال التي اشتقت منها لم تكن في الأزل[٢]، وهو كوصف الواصف له بأنه خالق، رازق، محيي، مميت، منعم، مفضل. فالتسمية في هذا القسم إن كانت من الله ـ عز وجل ـ فهي صفة قائمة بذاته وهو كلامه»[٣]. وهذا القسم من الصفات الفعلية يثبت بدلالة الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، وتقترن بذلك دلالة العقل، على ما ذكره في كتاب «**الأسماء والصفات**». وذكر أن في الصفات الفعلية قسما آخر تستقل به الدلائل السمعية فقط، كالاستواء على العرش، والإتيان، والمجيء، والنزول، ونحو ذلك .. قال: «فثبتت هذه الصفات؛ لورود الخبر بها على وجه لا يوجب التشبيه»[٤].

بقي أن نرى أمثلة عند الحافظ البيهقي لكيفية إثبات الصفات، وقد عقد البيهقي في «**الأسماء والصفات**» بابا بعنوان «**ما جاء في الجلال، والجبروت، والكبرياء، والعظمة، والمجد**»، فقال في صدره: «وهذه صفات يستحقها بذاته. قال ـ تعالى ـ: ﴿**وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ**﴾ الرحمن/ ٢٧. وقال ـ جل وعلا ـ: ﴿**تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ**﴾ الرحمن/ ٧٨. وقال ـ جل وعلا ـ: ﴿**وَلَهُ الْكِبْرِيَاء فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾ الجاثية/ ٣٧. وقال ـ تعالى ـ: ﴿**الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ**﴾ الحشر/

---

[١] - البيهقي: الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد ـ ص ٧١.

[٢] - لما كان الشيخ الكوثري حنفيا ماتريديا؛ فإنه علق على تعريف الصفات الفعلية بهذا التعريف في «**الأسماء والصفات**» ـ ١١٠ قائلا: «بل الصواب ما اتصف به وبضده». يريد أنه ليس من صفات ا ما هو قديم وما هو محدث؛ بل ا ـ تعالى ـ بجميع صفاته قديم.

[٣] - البيهقي: الاعتقاد ـ ص ٧٢.

[٤] - البيهقي: الأسماء والصفات ـ ص ١١٠، ١١١.

٢٣. وقال ـ جلت عظمته ـ: ﴿**وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ**﴾ البقرة/ ٢٥٥، والشورى/ ٤. وقال ـ جلت قدرته ـ: ﴿**فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ**﴾ الواقعة/ ٧٤، ٩٦، والحاقة/ ٥٢. وقال ـ تبارك وتعالى ـ: ﴿**إِنَّهُ حَمِيدٌ مَّجِيدٌ**﴾ هود/ ٧٣». ثم يروي بإسناده عن أنس بن مالك ـ رضي الله عنه ـ مرفوعا في حديث الشفاعة «**ثم أخر له ساجدا؛ فيقال: يا محمدُ، ارفع رأسك، وقل يُسمَع، وسل تُعطَ، واشفع تُشَفَّعْ. فأقول: يا رب، ائذن لي فيمن قال لا إله إلا الله. فيقول: وعزتي وجلالي وكبريائي وعظمتي لأخرجن منها من قال: لا إله إلا الله**»[1]. وروى بإسناده عن أم المؤمنين السيدة عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت: كان النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ إذا سَلَّمَ لم يقعُد إلا مقدار ما يقول: «**اللهم أنت السلام ومنك السلام، تباركت يا ذا الجلال والإكرام**»[2].

وعقد بابا بعنوان «**ما جاء في إثبات صفة العلم**»، وكان مما ذكره في صدره من آي الكتاب قول الله ـ عز وجل ـ: ﴿**وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء**﴾ البقرة/ ٢٥٥. قال: «يقول: لا يعلمون من علمه إلا بما شاء أن يعلمهم إياه؛ فيعلموه بتعليمه». وذكر قوله ـ جل وعلا ـ: ﴿**فَاعْلَمُواْ أَنَّمَا أُنزِلِ بِعِلْمِ اللّهِ وَأَن لاَّ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ**﴾ هود/ ١٤. وقوله ـ جل وعلا ـ: ﴿**إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ السَّاعَةِ وَمَا تَخْرُجُ مِن ثَمَرَاتٍ مِّنْ أَكْمَامِهَا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَى وَلَا تَضَعُ إِلا بِعِلْمِهِ**﴾ فصلت/ ٤٧. وقوله ـ جل وعلا ـ: ﴿**إِنَّمَا الْعِلْمُ عِندَ اللَّهِ**﴾ الأحقاف/ ٢٣. ونقل عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني أن من أسامي صفات الذات ما يعود للعلم؛ مثل: العليم، والخبير، والحكيم، والشهيد، والحافظ، والمحصي. ثم روى في هذا الباب أحاديث عن الرسول ـ صلى الله عليه وآله

---

[1] - الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، وهذا لفظه: كتاب التوحيد ـ باب ما جاء في كلام الرب مع الأنبياء وغيرهم. وأخرجه مسلم في صحيحه: كتاب الإيمان ـ باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها.

[2] - الحديث أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب الصلاة ـ باب استحباب الذكر بعد الصلاة، وبيان صفته. وانظر البيهقي: الأسماء والصفات ـ ص ١٣٤، ١٣٥.

وسلم ـ ومنها حديث ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ في قصة موسى ـ عليه السلام ـ مع الخضر ـ عليه السلام. وفيه أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ـ قال: «**قام موسى ـ عليه السلام ـ خطيبا في بني إسرائيل، فسئل: أي الناس أعلم؟ فقال: أنا أعلم. قال: فعتب الله عليه إذ لم يرد العلم إليه؛ فقال: بلى، لي عبد بمجمع البحرين هو أعلم منك**». فلما بلغه موسى ـ عليه السلام ـ سلم عليه، فقال له: «**أنَّى بأرضك السلام؟ قال: أنا موسى. قال: موسى بني إسرائيل؟ قال: نعم، أتيتك لتعلمني مما علمت رشدا. قال: يا موسى، إني على علم من علم الله علمنيه الله لا تعلمه، وأنت على علم من علم الله علمكه لا أعلمه ...**

فلما ركبا في السفينة جاء عصفور فوقع على حرف السفينة، فنقر في البحر نقرة أو نقرتين. قال له الخضر: يا موسى، ما نقص علمي وعلمك من علم الله إلا مثل ما نقص هذا العصفور بمنقاره من البحر»[1].

وعقد بابا بعنوان «**ما جاء في إثبات الوجه صفة لا من حيث الصورة؛ لورود الخبر به**». ومما صدره به من آي القرآن الكريم قوله ـ جل وعلا ـ: ﴿**وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ**﴾ الرحمن/ ٢٧. وقوله ـ جل وعلا ـ: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلا وَجْهَهُ**﴾ القصص/ ٨٨. وقوله ـ جل وعلا ـ: ﴿**إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ**﴾ الإنسان/ ٩.

ومن السنة روى بإسناده عن جابر ـ رضي الله عنه ـ قال: لما نزلت هذه الآية ﴿**قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ**﴾ قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: «**أعوذ بوجهك**». قال: ﴿**أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ**﴾ قال: «**أعوذ بوجهك**». ﴿**أَوْ**

---

[1] - الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، وهذا لفظه: كتاب أحاديث الأنبياء ـ باب حديث الخضر مع موسى عليهما السلام. وأخرجه مسلم في صحيحه: كتاب الفضائل ـ باب من فضائل الخضر صلى ا عليه وسلم. وانظر البيهقي: الأسماء والصفات ـ ص ١١٤: ١١٧.

يَلْبِسَكُمْ شِيَعاً وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ﴾ قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: «**هذا أهون، أو هذا أيسر**»[1].

وعقد بعده بابا بعنوان «**ما جاء في إثبات العين صفة لا من حيث الحدقة**»، فذكر في صدره قول الله ـ عز وجل ـ: **﴿ولِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾** طه/ ٣٩، وقوله ـ تعالى ـ: **﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾** هود/ ٣٧، وقوله ـ تبارك وتعالى ـ: **﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾** الطور/ ٤٨، وقوله ـ تعالى ـ: **﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾** القمر/ ١٤. ثم روى بعد ذلك حديث الدجال من طريق عبد الله بن محمد بن أسماء قال: حدثنا [عمي][2] جويرية بن أسماء، عن نافع قال: إن عبد الله بن عمر أخبره أن المسيح (الدجال) ذكر بين ظهراني الناس؛ فقال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: «**إنَّ اللَّهَ ليس بأعور، إلا أن المسيح الدجال أعورُ عين اليمنى، كأن عينه عنبة طافية**». وقال البيهقي: رواه البخاري في الصحيح عن موسى بن إسماعيل، عن جويرية. وقال في متنه: فقال: «**إن الله لا يَخفَى عليكم. إنَّ اللهَ ليس بأعور ـ وأشار بيده إلى عينه**»[3].

---

[1] - الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، وهذا لفظه: كتاب التفسير ـ باب **﴿قُلْ هوَ القادر عَلى أن يَبعَثَ عَليكُم عَذَابا من فَوقِكُم﴾** الأنعام/ ٦٥. وانظر البيهقي: الأسماء والصفات ـ ص ٣٠١: ٣٠٢.

[2] - أصل ما بين المعقوفتين في المطبوع «عمر»، وهو تصحيف ظاهر، وفي المطبوع أغلاط كثيرة في أسماء الرجال لم يراعها ناشره.

[3] - والحديث كما قال أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب التوحيد ـ باب قول ا ـ تعالى ـ: **﴿ولِتُصنَعَ عَلَى عَيني﴾** طه/ ٣٩، تُغَذى. وقوله ـ جل ذكره ـ: **﴿تَجري بِأعيننَا﴾** القمر/ ١٤. قال: حدثنا موسى بن إسماعيل، حدثنا جويرية [هو ابن أسماء بن عبيد الضبعي]، عن نافع، عن عبد ا قال: ذُكر الدجالُ عند النبي ـ صلى ا عليه وسلم ـ فقال: «**إن ا لا يَخفَى عليكم. إن ا َ ليس بأعور ـ وأشار بيده إلى عينه ـ وإن المسيح الدجال أعور عين اليمنى، كأن عينه عنبة طافية**». وقد أخرج البخاري هذا الحديث في سبعة مواضع من الصحيح غير هذا الموضع. منها موضعان من طريق نافع أبي عبد ا المدني مولى ابن عمر: أولهما: في كتاب أحاديث الأنبياء ـ باب قول ا ـ تعالى ـ: **﴿وَاذْكُر في الْكتَابِ مَريَمَ إِذ انتَبَذَتْ من أَهلهَا﴾** مريم/ ١٦. قال: حدثنا إبراهيم بن المنذر: حدثنا أبو

ضمرة [وهو أنس بن عياض]: حدثنا موسى [هو ابن عقبة]، عن نافع، قال عبد ا : ذكر النبي ـ صلى ا عليه وسلم ـ يوما بين ظهراني الناس المسيح الدجال فقال: «**إن ا ليس بأعور. ألا إن المسيح الدجال أعور العين اليمنى، كأن عينه عنبة طافية**». والثاني: في كتاب الفتن ـ باب ذكر الدجال. قال: حدثنا موسى بن إسماعيل (الذي روى عنه في كتاب التوحيد) قال: حدثنا وهيب [هو ابن خالد الباهلي]: حدثنا أيوب [وهو ابن أبي تميمة كيسان السختياني]، عن نافع، عن ابن عمر ـ أُراه ـ عن النبي ـ صلى ا عليه وسلم ـ قال: «**أعور العين اليمنى، كأنها عنبة طافية**».

وأخرجه من طريق سالم بن عبد ا بن عمر، عن أبيه في أربعة مواضع، في موضعين منهما أورده معلقا بقول: قال سالم. **أحدهما**: في كتاب الجهـاد والسـير ـ باب كيف يعرض الإسـلام على الصبي. **والثاني**: في كتاب الأدب ـ باب قول الرجل للرجل: اخسأ. والروايتان المسندتان من طريق ابن شهاب محمد بن مسلم الزهري عن سالم، **أولاهما**: في كتاب أحاديث الأنبياء ـ باب قول ا ـ عز وجل ـ: ﴿**وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ**﴾ هود/ ٢٥، والمؤمنون/ ٢٣، والعنكبوت/ ١٤. قال: حدثنا عبدان [هو عبد ا بن عثمان المروزي]: أخبرنا عبد ا [هو ابن المبارك]، عن يونس [هو ابن يزيد بن أبي النجاد الأيلي]، عن الزهري قال سالم: وقال عبد ا بن عمر ـ رضي ا عنهما ـ: قام رسول ا ـ صلى ا عليه وسلم ـ في الناس فأثنى على ا بما هو أهله، ثم ذَكَر الدجال فقال: «**إني لأنذركموه، وما من نبي إلا أنذره قومَه، ولقد أنذره نوح قومَه؛ ولكني سأقول لكم فيه قولا لم يقله نبي لقومه: إنه أعور، وإن ا ليس بأعور**». **والثانية**: في كتاب الفتن ـ باب ذكر الدجال؛ حيث قال: حدثنا عبد العزيز بن صالح قال: حدثنا إبراهيم بن صالح، عن ابن شهاب، عن سالم بن عبد ا ، أن عبد ا بن عمر ـ رضي ا عنهما ـ قال: قام رسول ا ـ صلى ا عليه وسلم ـ في الناس فأثنى على ا بما هو أهله، ثم ذَكَر الدجال فقال: «**إني لأنذركموه، وما من نبي إلا وقد أنذره قومَه؛ ولكني سأقول لكم فيه قولا لم يقله نبي لقومه: إنه أعور، وإن ا ليس بأعور**».

وأخرجه في كتاب المغازي ـ باب حجة الوداع. قال: حدثنا يحيى بن سليمان قال: أخبرني ابن وهب [هو عبد ا بن وهب بن مسلم القرشي بالولاء] قال: حدثني عمر بن محمد: أن أباه [وهو محمد ابن زيد بن عبد ا بن عمر بن الخطاب] حدثه عن ابن عمر ـ رضي ا عنهما ـ قال: كنا نتحدث بحجة الوداع والنبي ـ صلى ا عليه وسلم ـ بين أظهرنا، ولا ندري ما حجة الوداع. فحمد ا وأثنى عليه ثم ذكر المسيح الدجال فأطنب في ذكره وقال: «**ما بعث ا من نبي إلا أنذره أمته، أنذره نوح والنبيون من بعده. وإنه يخرج فيكم، فما خفي عليكم من شأنه؛ فليس يخفى عليكم أن ربكم ليس على ما يخفى عليكم**». ثلاثا «**إن ربكم ليس بأعور. وإنه أعور العين اليمنى، كأن عينه عنبة طافية. ألا إن ا حرم عليكم دماءكم وأموالكم ...**».

وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه من طرق عن نافع مولى ابن عمر في كتاب الإيمان ـ باب ذكر المسيح ابن مريم، والمسيح الدجال. قال حدثنا محمد بن إسحاق المسيبي: حدثنا أنس يعني ابن عياض،

وروى بعده الحديث نفسه من طريق شعبة، عن قتادة قال: سمعت أنسا ـ رضي الله عنه ـ يحدث عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنه قال: «**ما بُعِثَ نبيٌّ إلا وقد أنذر أمته الأعور الكذاب: ألا إنه أعور، وإن ربكم ليس بأعور. بين عينيه مكتوب كافر**».

ثم قال: رواه البخاري في الصحيح عن [حفص بن عمر][1]، ورواه مسلم عن محمد بن المثنى[2].

عن موسى وهو ابن عقبة، عن نافع قال: قال عبد الله بن عمر: ذَكر رسولُ الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يوما بين ظهراني الناس المسيح الدجال، فقال: «**إن الله ـ تبارك وتعالى ـ ليس بأعور. ألا وإن المسيح الدجال أعور عين اليمنى، كأن عينه عنبة طافئة**».

وكرره في كتاب الفتن ـ باب ذكر الدجال. قال: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة [وهو عبد الله بن محمد]: حدثنا أبو أسامة [وهو حماد بن أسامة القرشي بالولاء] ومحمد بن بشر قالا: حدثنا عبيد الله [هو ابن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب]، عن نافع عن ابن عمر. وحدثنا ابن نمير [هو محمد بن عبد الله بن نمير الأنصاري] ـ واللفظ له ـ: حدثنا محمد بن بشر: حدثنا عبيد الله، عن نافع، عن ابن عمر، أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ذكر الدجال بين ظهراني الناس فقال: «**إن الله ـ تبارك وتعالى ـ ليس بأعور. ألا وإن المسيح الدجال أعور العين اليمنى، كأن عينه عنبة طافئة**». وأخرج هذا اللفظ نفسه من طريقين آخرين عن نافع .. قال: حدثني أبو الربيع [هو سليمان بن داود الزهراني] وأبو كامل [وهو فضيل بن حسين الجحدري] قالا: حدثنا حماد وهو ابن زيد، عن **أيوب** [وهو ابن أبي تميمة كيسان السختياني]. وحدثنا محمد بن عباد: حدثنا حاتم يعني ابن إسماعيل، عن **موسى بن عقبة**. كلاهما عن نافع، عن ابن عمر عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ بمثله.

وأورد رواية سالم معلقة بمثل ما كان عند البخاري في باب ذكر ابن صياد من كتاب الفتن أيضا. وذكر بعده معلقا أيضا قول ابن شهاب: وأخبرني عمر بن ثابت الأنصاري: أنه أخبره بعض أصحاب رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال يوم حذر الناس الدجال: «**إنه مكتوب بين عينيه كافر يقرأه من كره عمله، أو يقرأه كل مؤمن. وقال: تعلموا أنه لن يرى أحد منكم ربه ـ عز وجل ـ حتى يموت**».

[1] - أصل ما بين المعقوفتين في المطبوع «أبي عمر»، وهو تصحيف، ولعله قال: ابن عمر.

[2] - وهو كما قال أخرجه الإمام البخاري في صحيحه: كتاب التوحيد ـ باب قول الله ـ تعالى ـ: ﴿**ولِتُصنَعَ عَلى عَيني**﴾ طه/ ٣٩، تُغَذى. وقوله ـ جل ذكره ـ: ﴿**تَجري بِأَعيننَا**﴾ القمر/ ١٤. من طريق حفص بن عمر، عن شعبة. بنحوه. وأخرجه قبل ذلك مرة واحدة في كتاب الفتن ـ باب ذكر

الدجال. من طريق سليمان بن حرب، عن شعبة [وهو ابن الحجاج بن الورد أبو بسطام العتكي]. بنحوه، وقال: البخاري: فيه أبو هريرة، وابن عباس، عن النبي - صلى الله عليه وسلم. وأشار الحافظ ابن حجر في شرحه بفتح الباري إلى وجود حديث ابن عباس. وأما الإشارة إلى حديث أبي هريرة؛ فمحمولة على أحد وجهين: أن يكون المراد أصل الباب ولأبي هريرة في ذكر الدجال أحاديث، أو أن يكون المراد خصوص إنذار النبيين أقوامهم في أمر الدجال، واختصاص النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - بذكر أنه أعور، وأورد له رواية في هذا المعنى .. راجعه: فتح الباري - ١٣/ ١٠٠. وعلى هذا يحمل أيضا كلام الترمذي في بعض من ذكرهم من الصحابة بعد روايته لحديث الدجال من طريق ابن عمر .. جامع الترمذي - ٤/ ٥١٤.

وحديث أنس أخرجه الإمام مسلم في صحيحه: كتاب الفتن - باب ذكر الدجال. قال: حدثنا محمد بن المثنى ومحمد بن بشار قالا: حدثنا محمد بن جعفر: حدثنا شعبة. ولفظه: «**ما من نبي إلا وقد أنذر أمته الأعور الكذاب، ألا إنه أعور. وإن ربكم - عز وجل - ليس بأعور. ومكتوب بين عينيه ك ف ر**».

فهذه راويات الحديث من طريق ابن عمر وأنس عند البخاري ومسلم، وليس في شيء منها جملة «**وأشار بيده إلى عينه**»؛ إلا في الرواية التي تفرد بها موسى بن إسماعيل عن جويرية بن أسماء بن عبيد الضبعي. وقد أخرجه البيهقي عن جويرية من طريق ابن أخيه، وليست فيه هذه الجملة. ويظهر من كلام الحافظ ابن حجر أنه لم يجد لها متابعا من طريق ابن عمر، وقد أشار إلى رواية عبد الله بن محمد بن أسماء عن عمه جويرية بغيرها، وهي أول روايات البيهقي في الباب. لكن لهذا اللفظ شاهد من طرق الحديث في غير الصحيحين؛ فقد أخرج الحديث الإمام أحمد في مسنده - ٣/ ٢٩٢ بإسناده عن جابر بن عبد الله - رضي الله عنهما - وفي متنه: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «**ما كانت فتنة، ولا تكون حتى تقوم الساعة أكبر من فتنة الدجال. ولا من نبي إلا وقد حذر أمته، ولأخبرنكم بشيء ما أخبره نبي أمته قبلي**». ثم وضع يده على عينه، ثم قال «**أشهد أن الله - عز وجل - ليس بأعور**». وأخرجه أيضا الحاكم في المستدرك على الصحيحين - ١/ ٧٦. وإن كان إسناد حديث جابر لا يبلغ شرط البخاري فيما خرجه في صحيحه؛ لكنه يصلح في الاعتبار ورفع الغرابة عن رواية جويرية بن أسماء .. والحديث بعد ذلك مروي في كتب السنة من طرق عن نحو أربعة عشر من الصحابة - رضي الله عنهم -؛ فلا يبقى بعد ذلك إلا الكلام في شرح الحديث، وفي دلالته على إثبات صفة خبرية أو لا. وقد قال الإمام النووي في شرحه على صحيح مسلم - ٢/ ٢٣٦ في شرح رواية كتاب الإيمان: «قوله - صلى الله عليه وسلم -: «**إن الله - تبارك وتعالى - ليس بأعور. ألا إن المسيح الدجال أعور عين اليمنى**». معناه أن الله - تعالى - منزه عن سمات الحدث وعن جميع النقائص، وأن الدجال مخلوق من خلق الله - تعالى - ناقص الصورة؛ فينبغي لكم أن تعلموا هذا وتعلموه الناس؛ لئلا يغتر بالدجال من يرى تخييلاته، وما معه من الفتنة».

وقال في شرح روايات كتاب الفتن - ١٨/ ٥٩: «جاء في رواية «**أعور العين اليمنى**»، وفى

وقال الحافظ البيهقي بعد ذلك: «ومن أصحابنا من حمل العين المذكورة في الكتاب على الرؤية، وقال: قوله: ﴿ولِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ طه/ ٣٩. معناه بمرأى مني. وقوله: ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ الطور/ ٤٨؛ أي بمرأى منا. وكذلك قوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ القمر/ ١٤. وقد يكون ذلك من صفات الذات، وتكون صفة واحدة، والجمع

رواية «**اليسرى**»، وكلاهما صحيح. والعور في اللغة العيب، وعيناه معيبتان عورا، وإن إحداهما طافئة بالهمز لا ضوء فيها، والأخرى طافية بلا همزة ظاهرة ناتئة. وأما قوله ـ صلى ا عليه وسلم ـ: «**إن ا ـ تعالى ـ ليس بأعور والدجال أعور**». فبيان لعلامة بينة تدل على كذب الدجال دلالة قطعية بديهية يدركها كل أحد، ولم يقتصر على كونه جسما وذلك من الدلائل القطعية؛ لكون بعض العوام لا يهتدي إليها».

وقد نقل الحافظ ابن حجر في شرحه قول ابن بطال الإمام أبي الحسن علي بن خلف المغربي المالكي (ت ـ٤٤٩هـ): «احتجت المجسمة بهذا الحديث، وقالوا: في قوله: «**وأشار بيده إلى عينه**». دلالة على أن عينه كسائر الأعين. وتعقب باستحالة الجسمية عليه؛ لأن الجسم حادث، وهو قديم؛ فدل على أن المراد نفي النقص عنه».

ونقل عن بعض أهل العلم في الصفات الخبرية أنه قال: «لم ينقل عن النبي ـ صلى ا عليه وسلم ـ ولا عن أحد من أصحابه من طريق صحيح التصريح بوجوب تأويل شيء من ذلك، ولا المنع من ذكره. ومن المحال أن يأمر ا نبيه بتبليغ ما أنزل إليه من ربه، وينزلَ عليه ﴿اليَومَ أَكْمَلتُ لكُم دينَكُم﴾ المائدة/ ٣، ثم يترك هذا الباب فلا يميز ما يجوز نسبته إليه مما لا يجوز، مع حضه على التبليغ عنه بقوله: «**ليبلغ الشاهد الغائب**». حتى نقلوا أقواله وأفعاله، وأحواله وصفاته، وما فعل بحضرته؛ **فدل على أنهم اتفقوا على الإيمان بها على الوجه الذي أراده ا منها**، ووجب تنزيهه عن مشابهة المخلوقات ... ».

قال الحافظ ابن حجر: «وقد سئلت هل يجوز لقارئ هذا الحديث أن يصنع كما صنع رسول ا ـ صلى ا عليه وسلم؟ فأجبت ـ وبا التوفيق ـ أنه إن حضر عنده من يوافقه على معتقده، وكان يعتقد تنزيه ا ـ تعالى ـ عن صفات الحدوث، وأراد التأسي محضا؛ جاز. والأولى به الترك خشية أن يدخل على من يراه شبهة التشبيه ـ تعالى ا عن ذلك. ولم أر في كلام أحد من الشراح في حمل هذا الحديث على معنى خطر لي فيه إثبات التنزيه، وحسم مادة التشبيه عنه، وهو أن الإشارة إلى عينه ـ صلى ا عليه وسلم ـ إنما هي بالنسبة إلى عين الدجال؛ فإنها كانت صحيحة مثل هذه، ثم طرأ عليها العور لزيادة كذبه في دعوى الإلهية، وهو أنه كان صحيح العين مثل هذه، فطرأ عليها النقص ولم يستطع دفع ذلك عن نفسه». فتح الباري ـ ١٣/ ٣٩١.

فيها على معنى التعظيم، كقوله: ﴿مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ لقمان/ ٢٧. ومنهم من حملها على الحفظ والكلاءة، وزعم أنها من صفات الفعل، والجمع فيها شائع، والله أعلم. ومن قال بأحد هذين؛ زعم أن المراد بالخبر نفي نقص العور عن الله ـ سبحانه وتعالى ـ وأنه لا يجوز عليه ما يجوز على المخلوقين من الآفات والنقائص. والذي يدل عليه ظاهر الكتاب والسنة من إثبات العين صفة لا من حيث الحدقة، أولى»[1].

وروى البيهقي بعد ذلك بإسناده عن سفيان بن عيينة أنه قال: «ما وصف الله ـ تبارك وتعالى ـ بنفسه في كتابه؛ فقراءته تفسيره. ليس لأحد أن يفسره بالعربية ولا بالفارسية»[2].

أي أنه لا يفسر ولا يترجم؛ فليس فيه إلا تسليم إطلاقه وإسناده إلى الله ـ عز وجل ـ دون أن يتحقق من ذلك معنى يجوز تفسيره بالعربية أو نقله منها إلى لغة أخرى. ولو كان فيه المعنى المعقول من العلم والقدرة والحياة؛ لما كان له هذا الحكم. وهنا يكون المأخذ على من يورد حديث الدجال في معرض إثبات الصفة الخبرية المسندة إلى الله ـ تعالى ـ في قوله: ﴿وِلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ طه/ ٣٩. وقد أورده من قبل الحافظ اللالكائي في «**سياق ما دلَّ من كتاب الله ـ عز وجل ـ وسنة رسوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ على أن من صفات الله ـ عز وجل ـ الوجه واليدين والعينين**»[3]. وليس في ظاهر رواية الحديث إلا بيان نفي نقص العور عن الله ـ تعالى ـ وليس فيه إطلاق عين، ولا عينين، ولا أعين؛ فإيراده في هذا السياق للدلالة على إثبات «**العينين**» ادعاء ليس عليه برهان، وإنما هو استنباط قائم على شبهة لا تقوم مقام الدليل؛ حيث يقال كما نقل الحافظ ابن حجر من قول ابن المنير الإمام ناصر الدين علي بن منصور الإسكندراني (ت٦٩٩هـ):

---

[1] - البيهقي: الأسماء والصفات ـ ص ٣١٣.

[2] - السابق ـ ص ٣١٤.

[3] - راجع اللالكائي: شرح اعتقاد أهل السنة ـ ٢/ ٤٢٤.

«وجه الاستدلال على إثبات العين لله من حديث الدجال من قوله: «**إن الله ليس بأعور**». من جهة أن العور عرفا عدم العين، وضد العور ثبوت العين، فلما نزعت هذه النقيصة؛ لزم ثبوت الكمال بضدها وهو وجود العين. وهو على سبيل التمثيل والتقريب للفهم، لا على معنى إثبات الجارحة. قال: ولأهل الكلام في العين والوجه واليد ثلاثة أقوال: أحدها: أنها صفات ذات، ولا يهتدي إليها العقل. والثاني: أن العين كناية عن صفة البصر، واليد كناية عن صفة القدرة، والوجه كناية عن صفة الوجود. والثالث إمرارها على ما جاءت مفوضا معناها إلى الله ـ تعالى».

وهذا كلام لا يستقيم أوله مع آخره؛ لأنه لا يوجد نص على إسناد عين يمر على ظاهره، ويفوض معناه. وإنه لا يثبت بمثل هذا القياس أو الاستنباط المُصَرَّحِ به في أول هذا الكلام إطلاق صفة خبرية في حق الله ـ تعالى ـ فالأصل في الصفة الخبرية أن يُنصَّ على إسنادها لله ـ تعالى ـ إسنادا ظاهرا في خبر قاطع، وألا يُتَجاوَزَ في الإثبات نَصُّ هذا الخبر تلاوةً من القرآن، أو روايةً يُقطع بثبوتها من كلام رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ على ما يفهم من كلام أئمة الفقهاء والمحدثين؛ وإلا خرجنا من باب الوقوف على الخبر إلى القياس والنظر فيما لا نظر فيه ولا قياس، وإلا كان لمن يقيس على التشبيه أن يثبت عينين، ثم يعارضه من يثبت أعينا أربعا أو ثمانية، وهذا باطل محال؛ فما أدى إليه مثله.

أما جملة «**وأشار بيده إلى عينه**»؛ فلا أحملها على ما ذهب إليه الحافظ ابن حجر ـ رحمة الله عليه ـ من كون الإشارة فيها إلى عين الدجال، التي كانت سليمة كعين الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ ثم عورت من غير أن يستطيع دفع ذلك عن نفسه؛ فيظهر بطلان دعواه الألوهية؛ لأنه لا طريق لنا نعرف به أن عين الدجال اليمنى تكون صحيحة ثم تفسد حتى تكون كالعنبة الطافية. وإني لا أعرف في شأن هذه الجملة إلا أن تحمل على ما تحمل عليه الإشارة في حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ الذي رواه البيهقي نفسه في باب «**ما جاء في إثبات صفة البصر والرؤية**» بإسناده عن أبي داود

سليمان بن الأشعث السجستاني صاحب السنن، قال: حدثنا علي بن نصر ومحمد بن يونس النسائي ـ وهذا لفظه ـ قالا: حدثنا عبد الله بن يزيد المقرئ: حدثنا حرملة بن عمران: حدثني أبو يونس سليم بن جبير مولى أبي هريرة قال: سمعت أبا هريرة ـ رضي الله عنه ـ يقرأ هذه الآية: ﴿**إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا**﴾ إلى قوله: ﴿**إِنَّ اللّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا**﴾ النساء/ ٥٨. يضع إبهامه على أذنه والتي تليها على عينه. قال أبو هريرة ـ رضي الله عنه ـ: رأيت رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقرؤها، ويضع إصبعيه[1]. وقال البيهقي عقبه: «والمراد بالإشارة المروية في هذا الخبر تحقيق الوصف لله ـ عز وجل ـ بالسمع والبصر، فأشار إلى محلي السمع والبصر منا؛ لإثبات صفة السمع والبصر لله ـ تعالى ـ كما يقال: قبض فلان على مال فلان، ويشار باليد على معنى أنه حاز ماله. وأفاد هذا الخبر أنه سميع بصير له سمع وبصر، لا على معنى أنه عليم؛ إذ لو كان بمعنى العلم لأشار في تحقيقه إلى القلب؛ لأنه محل العلوم منا. وليس في الخبر إثبات الجارحة ـ تعالى الله عن شبه المخلوقين علوا كبيرا»[2].

---

[1] - والحديث أخرجه أبو داود بهذا الإسناد في سننه ـ ٤/ ٢٣٣. وذكر بعده قال ابن يونس: قال المقرئ: يعني أن الله سميع بصير. يعني أن لله سمعا وبصرا. قال أبو داود وهذا رد على الجهمية. وأخرجه الطبراني في المعجم الأوسط ـ ٩/ ١٣٢، ١٣٣.

[2] - البيهقي: الأسماء والصفات ـ ص ١٨٩، ١٨٠. وقد تعنت الشيخ الكوثري في محاولة تضعيف الحديث من جهة محمد بن يونس النسائي، وتعلق بقول الذهبي لا يكاد يعرف؛ لكن ابن حجر ذكر في تهذيب التهذيب ـ ٩/ ٤٧٩ مع قول الذهبي أن أبا داود روى عنه، وقال: كان ثقة. وانتهى ابن حجر نفسه إلى الحكم بتوثيقه في التقريب ـ ٤٤٩ رقم ٦٤٢١. وأشار الشيخ الكوثري إلى تفرد حرملة بن عمران به، وهو أبو حفص التُجيبي المصري المعروف بالحاجب، وهو ثقة روى له البخاري في الأدب والباقون سوى الترمذي، كما في تهذيب الكمال لأبي الحجاج يوسف المزي ـ ٥/ ٥٧٤. والتقريب لابن حجر ـ ص ٩٦ رقم ١١٧٤. على أن ابن حجر استشهد بالحديث في فتح الباري ـ ١٣/ ٣٧٤ وقال: أخرجه أبو داود بسند قوي على شرط مسلم. وذكر أن له شاهدا من حديث عقبة بن عامر؛ فلا يكون حرملة منفردا به كما قال الشيخ الكوثري. ثم إنه لا إشكال في الحديث، ولا في كلام أبي داود والبيهقي عليه؛ فصفة السمع وصفة البصر ثابتتان من طريق القرآن المتواتر، ومن طريق العقل. وإنما ينتفع به

ولو تمسك أحد بدلالة الإشارة في حديث الدجال على إثبات صفة العين أو العينين؛ لأن العور في ظاهر اللغة يطلق على فساد إحدى العينين؛ فهلا جاز له أن يثبت أذنا أيضا بالإشارة في حديث أبي هريرة!! وإذا كان من المرضي في هذا أن الإشارة إلى السمع والبصر؛ فليجر حديث الدجال أيضا على إثبات البصر الذي لا عيب فيه ولا نقص بوجه من الوجوه، والمسيح الدجال أعور منقوص في بصره وفي خلقته، لا تصح دعوى الألوهية له ولا لغيره من الْمُحْدَثين المحوطين بدلائل النقص والحاجة في كل حال. وفي معجم «**العين**» لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت١٧٥هـ) قال: «عارت العينُ تَعارُ عَوَارًا، وعَوِرَتْ أيضا، واعوَرَّتْ. يعني ذهاب البصر منها»[1]. فهذا هو المعنى الذي يؤول إليه فساد العين في ظاهر اللغة، أعني: ذهاب البصر. فلنقف عند إثبات البصر لله ـ تعالى ـ بصرا لا يخفى عليه مرئي قط، ولنطلق بعد ذلك في حق الله ـ تعالى ـ كل ما جاء به الخبر القاطع من الصفات الخبرية في الكتاب والسنة على ما جاء به الخبر من غير زيادة، ولا خرص وخبط في محتملات التأويل؛ بل على مراد الله ورسوله، نعمل بما علمنا، ونكل ما لا نعلمه إلى عالمه ..

وفي ختام الكلام عن الحافظ البيهقي أقول: لقد سبقت الإشارة ـ في مدخل هذه الدراسة في الكلام عن الشيخ الطوسي ـ إلى عمل البيهقي على جمع الآثار الصحيحة التي يحتج بها لأقوال الشافعي؛ حتى قال فيه إمام الحرمين أبو المعالي الجويني: «ما من فقيه شافعي إلا وللشافعي عليه منة؛ إلا أبا بكر البيهقي فإن المنة له على الشافعي لتصانيفه في نصرة مذهبه»[2]. وإنه ليمكننا بعد ذلك أن نخلص إلى القول بأن البيهقي كان

في دفع كلام الجهمية على ما جاء في كلام أبي داود.

[1] - الخليل: معجم العين ـ مادة (ع و ر).

[2] - عن الذهبي: سير أعلام النبلاء ـ ١٨/ ١٦٨. وانظر أيضا أبجد العلوم للقنوجي ـ ٣/ ١٥١، ١٥٢. وراجع ما سبق ذكره في المدخل إلى دراسة الفكر الكلامي الاثنا عشري ـ ص ٣٦٤.

يريد أن يصنع مع الإمام الأشعري في علم الكلام وأحكام العقائد قريبا مما صنعه مع الإمام الشافعي في علم الفقه وأحكام الفروع. ولقد أشار البيهقي نفسه إلى ذلك المعنى؛ حيث ذكر أن الأستاذ أبا منصور محمد بن الحسن بن أيوب كان يحثه على تصنيف كتاب «**الأسماء والصفات**» .. قال: «لما في الأحاديث المخرجة فيه من العون على ما كان فيه من نصرة السنة، وقمع البدعة. ولم يُقَدَّر في أيام حياته؛ لاشتغالي بتخريج الأحاديث في الفقهيات على مبسوط أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي ـ رحمه الله ـ الذي أخرجته على ترتيب مختصر المزني ـ رحمه الله»[1].

وعلى هذا يمكننا أن نقرر أن كتاب «**الأسماء والصفات**» عبارة عن تفصيل للأسس السمعية النقلية التي يقوم عليها مذهب الأشعري. ولا شك في أن مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري جرى عليه الكثير من شارات التطور، كما تطور مذهب الشافعي في الفقه في حياة إمامه ومن بعده؛ حتى بلغ الأمر بالأشعرية إلى نحو التصريح الذي سبق نقله عن البغدادي في تحديد منهج إثبات الصفات الإلهية، وإلى الخوض في تأويل جميع الصفات الخبرية التي لا طريق في العقل إلى نسبة معناها الظاهر إلى الله ـ تعالى. وهذا هو المراد بالتطور في المذهب الكلامي؛ فهو مطلق التغير في منهج إثبات الصفات، وفي الكلام عن المعاني الثابتة منها بعد إثبات الإطلاق، وفي نسبتها إلى ما ذكرناه من أقسامها النفسية والمستحقة لمعنى أو لفعل أو السلبية التنزيهية.

* ولقد كان أصل الكلام الاثنا عشري في هذا المبحث عن إثبات الصفات الذاتية أو النفسية المتعلقة عندهم بأصل التوحيد، وهي الصفات التي لم يزل الله ـ تعالى ـ يستحقها لنفسه أو لذاته، وإن تكلم المرتضى والطوسي وأبو الصلاح الحلبي عن كونه ـ تعالى ـ مريدا وكارها، باعتبار أنهما من الصفات التي يدل عليها الفعل، وأنه يثبت للموصوف بهما في الشاهد حال يدركها من نفسه بالضرورة، تزيد على سائر صفاته؛

---

[1] - البيهقي: الأسماء والصفات ـ ص ٢٨٩.

على حين أن الصفات المستحقة للفعل عندهم لا يكون للفاعل منها حال، سوى أنها وقعت من جهته وهو قادر عليها. وإن تكلم الطوسي عن كونه ـ تعالى ـ متكلما؛ فأحسب من غير قطع أن الوجه عنده في ذكر هذه الصفة أنه يحصل بها للمتكلم في الشاهد صفة أو حال زائدة يدركها من نفسه بالضرورة متميزة عن سائر صفاته، وإن كان الطريق إلى إثباتها ـ على ما صرح به الطوسي ـ السمع دون العقل؛ لأنها ليست مما يدل عليه الفعل[1].

وقد عرفنا اختلاف المرتضى وتلميذيه في معنى الإرادة عن الشيخ المفيد، الذي أثبت إطلاقها في حق الله ـ تعالى ـ من جهة السمع، ثم رجع في المعنى إلى القول بأنها عين الفعل في إرادته لأفعاله، وهي أمره في إرادة أفعال غيره، على نحو ما سيأتي من كلامهم جميعا في تأويل الصفات الخبرية الثابتة من جهة السمع فقط.

غاية الأمر أن جملة الصفات التي انتهى القوم إلى إثباتها في هذا المبحث من أصل التوحيد بدلالة النظر في أفعال الله المشاهدة بالحس، ثم بدلالة السمع فقط في آخرها، هي: كونه ـ تعالى ـ قادرا، عالما، حيا، موجودا، قديما، باقيا، سميعا، بصيرا، مدركا، مريدا، كارها، متكلما. وسيأتي تفصيل قولهم عن الكلام الإلهي في ثاني مباحث أصل العدل؛ فقد آثرت أن أتبع الترتيب المستقر عند أكثر الاثنا عشرية، ما دام الأصل في هذه الدراسة هو التعريف بكلامهم خلال القرن الخامس الهجري، وإنه لا يخفى بعد ذلك أن صفة الكلام وصفة الإرادة جميعا عندنا من الصفات الذاتية التي لا يوصف الله ـ تعالى ـ بأضدادها.

وجملة الكلام في التوحيد كما ذكرها القاضي الباقلاني: الإقرار بأن الله ـ تعالى ـ ثابت موجود، وإله واحد فرد معبود، ليس كمثله شيء؛ على ما جاء في قوله ـ تعالى ـ:

---

[1] - مر بنا في كلام الطوسي الجمع بين الحال والصفة في المدلول؛ حيث قال: «وأما في عرف المتكلمين؛ فإنهم قد يعبرون بالصفة عن الأمر الذي يكون عليه الموصوف، وربما سموا ذلك حالا وربما امتنعوا منه على خلاف بينهم» .. المقدمة في المدخل إلى صناعة الكلام ـ ص ٧٩، ٨٠.

﴿**وَإِلَـهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ**﴾ البقرة/ ١٦٣. وقوله: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ**﴾ الشورى/ ١١. وأنه الأول قبل جميع المحدثات، الباقي بعد المخلوقات، على ما أخبر به من قوله: ﴿**هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ الحديد/ ٣. وذكر أنه ـ تعالى ـ العالم الذي لا يخفى عليه شيء، والقادر على اختراع كل مصنوع، والحي الذي لا يموت، والدائم الذي لا يزول، وأنه إله كل مخلوق ومبدعه ومنشئه ومخترعه، وأنه لم يزل مسميا لنفسه بأسمائه، وواصفا لها بصفاتها قبل إيجاد خلقه، وأنه قديم بأسمائه وصفات ذاته، وعد صفات الحياة التي بان بها من الموت والأموات، والقدرة التي أبدع بها الأجناس والذوات، والعلم الذي أحكم به جميع المصنوعات وأحاط بجميع المعلومات، والإرادة التي صرف بها أصناف المخلوقات، والسمع الذي أدرك به جميع المسموعات، والبصر الذي أدرك به جميع المبصرات، والكلام الذي به فارق الخرس والسكوت وذوي الآفات، والبقاء الذي به سبق المكونات **ويبقى به** بعد جميع الفانيات. وذكر بعض الموارد الدالة على ثبوت هذه الجملة من القرآن[1].

ومع ذلك ذكر الباقلاني أنه مما يجب على الموحد «أن يعلم ـ مع كونه تعالى سميعا بصيرا ـ أنه مدرك لجميع المدركات التي يدركها الخلق، من الطعوم، والروائح، واللين، والخشونة، والحرارة، والبرودة؛ **بإدراك معين**، وأنه مع ذلك ليس بذي جوارح وحواس توجد بها هذه الإدراكات؛ فتعالى الله عن التصوير والجوارح والآلات»[2].

ومما ألحقه الباقلاني بصفة الإرادة ما قرره من أن الله ـ تعالى ـ لم يزل مريدا، وشائيا، ومحبا، ومبغضا، وراضيا، وساخطا، وواليا، ومعاديا، ورحيمًا .. قال: «لأن جميع هذه الصفات راجعة إلى إرادته في عباده ومشيئته، لا إلى غضب يغيره، ورضى

---

[1] - انظر الباقلاني: الإنصاف ـ ص ٢٣، ٢٤.

[2] - السابق ـ ص ٢٥.

يسكن طبعا له، وحنقٍ غيظ يلحقه، وحقدٍ يجده؛ إذ كـان سـبحانه متعاليـا عـن الميـل والنفور. وأنه ـ تعالى ـ راض في أزلـه عمـن علـم أنـه بالإيمـان يخـتم عملـه ويـوافي بـه، وغضبانٌ على من علم أنه بالكفر يختم عمله ويكون عاقبة أمره». وقال في موضع لاحـق: «ونعتقـد أن مشـيئة الله ـ تعـالى ـ ومحبتـه، ورضـاه، ورحمتـه، وكراهيتـه، وغضـبه، وسخطه، وولايته، وعداوته [كل ذلك] راجع إلى إرادتـه، وأن الإرادة صـفة لذاتـه غـير مخلوقة، لا على ما يقوله القدرية، وأنه مريد بهـا لكـل حـادث في سمائـه وأرضـه ممـا يتفرد ـ سبحانه ـ بالقدرة على إيجاده، وما يجعله كسبا لعباده مـن خـير وشـر، ونفـع وضر، وهدى وضلال، وطاعة وعصيان. لا يخـرج حـادث عـن مشـيئته، ولا يكـون إلا بقضائه وإرادته»[1].

وإذا حاولنا أن نتبين الصفات المستقلة في المفهوم مما ذكره الباقلاني في هـذه الجملـة قبل أن نتمم كلامه عن الصفات الخبرية؛ فسنجده وصف الله ـ تعـالى ـ بأنـه موجـود، واحد، قديم، مخالف للحوادث ليس كمثله شيء. ووصفه بعد ذلك بأنه ـ تعـالى ـ عـالم بعلم، قادر بقدرة، حي بحياة، مريد بإرادة، **باق ببقاء**، سميع بسـمع، بصـير ببصـر، متكلم بكلام، **مدرك بإدراك**.

وإذا نحينا هنا الكلام عن وجه استحقاق الصفات، أو علاقتها بالـذات، وعرفنـا أن الاثنا عشرية يتكلمون عن كونه ـ تعالى ـ واحدًا في الصفات التنزيهية؛ فما الصـفة الـتي أثبتها الباقلاني، وأطلقها في حق الله ـ تعالى ـ ونفى الاثنا عشرية وصفه بها فيما انتهى إليه ما قدمته من كلامهم؟ وهم يثبتونه ـ تعالى ـ مخالفا للحوادث بأخص وصـفه؛ وهـو عندهم القدم. والخلاف فيما نحيته في هذا الموضـع قائمـة بعـض وجوهـه بـين متكلمـي الأشعرية أنفسهم؛ بل بين قولي المتكلم الواحد، كالكلام في البقاء الذي تقدمت الإشـارة إلى ذكر البغدادي والغزالي مخالفة الباقلاني فيه لقول الأشعري، وتأكيد ذلك مـن كـلام

---

[1] - الباقلاني: الإنصاف ـ ص ٢٤، ٢٦.

الباقلاني نفسه في كتابه «**التمهيد**» [1].

* أما الصفات الخبرية، فليس فيما بقي بين أيدينا من مؤلفات الباقلاني إلا ما يدل على أنه في إثباتها على مذهب أبي الحسن الأشعري ومذهب أئمة الفقهاء والمحدثين، الذي قدمت أنه في الحقيقة لا يتجاوز إثبات إطلاقها وإسنادها إلى الله ـ تعالى ـ على ما يتلى من القرآن، ويروى ثابتا من السنة. وقد قال القاضي بعد أن أورد نصوص الآيات الدالة على ثبوت العلم والقدرة، وأن لله الأسماء الحسنى: «فنص ـ تعالى ـ على إثبات أسمائه وصفات ذاته، وأخبر أنه ذو الوجهِ الباقي بعد تقضي الماضيات، كما قال ـ عز وجل ـ: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلا وَجْهَه**﴾ القصص/ ٨٨، وقال: ﴿**وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ**﴾ الرحمن/ ٢٧، واليدَيْنِ اللتين نطق بإثباتهما له القرآن في قوله ـ عز وجل ـ: ﴿**بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ**﴾ المائدة/ ٦٤، وقوله: ﴿**مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾ ص/ ٧٥. وأنهما ليستا بجارحتين، ولا ذَوَيْ صُورةٍ وهيئةٍ، **والعينين اللتين أفصح بإثباتهما من صفاته القرآن، وتواترت بذلك أخبار الرسول ـ عليه السلام ـ** فقال ـ عز وجل ـ: ﴿**ولِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي**﴾ طه/ ٣٩، و﴿**تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا**﴾ القمر/ ١٤، وأن **عينه** ليست بحاسَّةٍ من الحَوَاسِّ، ولا تُشبهُ الجوارحَ والأجناس» [2]. ويبدو أن

---

[1] - وراجع الباقلاني: التمهيد ـ ص ٢٦٣ (نشرة مكارثي). وراجع ما سبق من هذه الدراسة ـ ص ٢١٣.

[2] - الباقلاني: الإنصاف ـ ص ٢٤. وقد علق عليه الشيخ الكوثري ـ رحمه ا ـ قائلا: «وتثنية العين لم ترد في الكتاب، وحديث الدجال ليس فيه إلا نفي النقص عن ا ـ سبحانه ـ لا إثبات العينين له، مع كونه خبر آحاد؛ فيتعين الاقتصار على ما ورد في الكتاب، وهو ما في الآيتين، وإلا يكون في الأمر فتح باب التشبيه».

أما حديث الدجال الذي ذكره الشيخ الكوثري؛ فهو ما سبق في التعليق على كلام البيهقي تفصيل تخريجه من صحيح البخاري ومسلم. وقد قلت إن الكلام في شرحه لا في ثبوته وإمكان الاحتجاج به في مسائل العقيدة؛ فلا يسكت عن تعريض الشيخ الكوثري بأنه من أخبار الآحاد؛ لأن حديث الدجال المشتمل على قول الرسول ـ صلى ا عليه وآله وسلم ـ: «**إن ربكم ليس بأعور**»، إنما هو حديث إن

لم يكن متواترا يفيد العلم الضروري بأن الرسول ـ صلى ا عليه وآله وسلم ـ أخبر به لمن جمع طرقه؛ فهو مستفيض في حكم الأصوليين، أو مشهور في حكم المحدثين؛ فيفيد العلم أيضا؛ لكن بالاستدلال. ولقد تحصل لدي من جمع طرقه أنه روي من طرق كثيرة عن نحو أربعة عشر من الصحابة؛ خاصة أن الرسول ـ صلى ا عليه وآله وسلم ـ أنذر أمته الدجال في حجة الوداع، على ما جاء في رواية البخاري في كتاب المغازي من الصحيح. وإنني أشير فيما يلي إلى بعض مواضع طرق الحديث من كتب السنة:

١ ـ عن أبي أمامة الباهلي (وهو صدي بن عجلان)، كما في سنن ابن ماجه ـ ١٣٥٩، ١٣٦٠.

٢ ـ عن أبي بكرة (وهو نفيع بن الحارث الثقفي)، كما في تاريخ بغداد لأبي بكر الخطيب ـ ١١/ ٣.

٣ ـ عن أبي سعيد الخدري(وهو سعد بن مالك بن سنان الأنصاري)، كما في مصنف ابن أبي شيبة ـ ٧/ ٤٨٩. ومسند أحمد ـ ٣/ ٧٩.

٤ ـ عن أسماء بنت يزيد الأشعرية، كما في مسند إسحاق بن راهويه ـ ١/ ١٦٩. وفي مسند أحمد ـ ٦/ ٤٥٦.

٥ ـ عن أم المؤمنين السيدة أم سلمة هند بنت أبي أمية المخزومية، كما في المعجم الكبير للطبراني ـ ٢٣/ ٢٦٨.

٦ ـ عن أم المؤمنين السيدة عائشة بنت أبي بكر الصديق، كما في مصنف ابن أبي شيبة ـ ٧/ ٤٩٠. وفي مسند أحمد ـ ٦/ ٧٥، ١٣٩. وفي صحيح ابن حبان ـ ١٥/ ٢٣٥.

٧ ـ عن أنس بن مالك، كما سبق بيانه في الصحيحين.

٨ ـ عن جابر بن عبد ا ، كما في مصنف ابن أبي شيبة ـ ٧/ ٤٨٨. وفي مسند أحمد ـ ٣/ ٢٩٢، ٣٦٧. وفي مستدرك الحاكم ـ ١/ ٧٦، ٤/ ٥٧٥. وقال الحاكم في الموضع الأخير: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه. وقال الذهبي في التلخيص: على شرط مسلم.

٩ ـ عن حذيفة بن أسيد، كما في مستدرك الحاكم ـ ٤/ ٥٧٤. وهو موقوف في حكم المرفوع؛ لاستحالة كلام الصحابي فيه بغير سماع. وقال الحاكم: هذا حديث صحيح ولم يخرجاه. وقال الذهبي في التلخيص: على شرط البخاري ومسلم.

١٠ ـ عن سعد بن أبي وقاص مالك بن وهيب، ويقال: أهيب. أبو إسحاق القرشي الزهري، كما في مسند أحمد ـ ١/ ١٧٦، ١٨٢. وفي مسند أبي يعلى ـ ٧٨.

١١ ـ عن عبادة بن الصامت، كما في مسند أحمد ـ ٥/ ٣٢٤. وفي سنن أبي داود ـ ٤/ ١١٦، وقال الألباني: صحيح. وفي السنن الكبرى للنسائي ـ ٤/ ٤١٩. وفي مسند الشاميين للطبراني ـ ٢/ ١٨٥.

١٢ ـ عن عبد ا بن عباس، كما في مصنف ابن أبي شيبة ـ ٧/ ٤٩٠. وفي مسند أحمد ـ ١/

الباقلاني جرى في إسناد العينين بصيغة المثنى على ما جاء التصريح به في كلامه، اتباعا لما كان عليه قول أبي الحسن الأشعري، وقد قال ابن حزم «ورأيت للأشعري في كتابه المعروف بالموجز أن الله ـ تعالى ـ إذ قال: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ الطور/ ٤٨ إنما أراد عينين. وبالجملة فكل من لم يخف الله ـ عز وجل ـ فيما يقول، ولم يَسْتَحْيِ من الباطل، لم يبالِ بما يقول»[1]. ومن عجب أن ابن حزم نقل عن «**الموجز**» قول الأشعري دون أن يبين مستنده فيه، وإنما انشغل بعادته في ذم المخالفين وتوهين أقوالهم. وكتاب «**الموجز**»، وإن لم يصلنا، كتاب كبير وصفه ابن عساكر بأنه يقع في اثني عشر كتابا على حسب تنوع مقالات المخالفين من الخارجين عن الملة والداخلين فيها. وذكره أبو اليسر البزدوي باسم «**الموجز الكبير**»[2]، فلا يتصور أن الأشعري أهمل فيه بيان أساس قوله.

وأيا ما كان الأمر، فهذه الحكاية يصدقها كلام الأشعري نفسه في «**الإبانة**» في باب

٢٤٠، ٣١٢. وفي صحيح ابن حبان ـ ١٥/ ٢٠٧ وقال محققه الأرناؤط: حديث صحيح.

١٣ ـ عن عبد ا بن عمر، كما سبق بيانه في الصحيحين.

١٤ ـ عن معاذ بن جبل، كما في المعجم الكبير للطبراني ـ ٢٠/ ٦١. وفي المعجم الأوسط له ـ ١/ ٧٠، ١٥٧، ٩/ ١٨٣.

ـ عن رجل من الأنصار من أصحاب رسول ا ، كما في مسند أحمد ـ ٥/ ٣٤٥، ٤٣٤، ٤٣٥

ـ عن بعض أصحاب رسول ا ، كما مر في صحيح مسلم في الحديث المعلق عن ابن شهاب الزهري.

[1] - ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل ـ ٢/ ١١٦.

[2] - راجع ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ـ ص ١٢٩. والبزدوي: أصول الدين ـ ص ٢٤٦؛ حيث صرح بأن الأشعري ذهب في هذا الكتاب إلى أن الفعل والمفعول واحد؛ فنفى أن يكون فعل (يعني يقوم به كسائر الصفات، بحيث يقال صفة الخلق فيما لم يزل والمخلوق محدث)، وأنه بذلك خالف مذهب أصحاب الحديث الذي أعلن في المقالات أنه يأخذ به. والبزدوي يعتبر رأي الأشعري في اتحاد الفعل والمفعول شر مسائل الخلاف بينه وبين الماتريدية.

«**الكلام في الوجه والعينين والبصر واليدين**»؛ فقد ذكر إسناد اليدين لله ـ تعالى ـ وصرح بأن هذا هو المراد بالأيدي في قوله ـ تعالى ـ: ﴿**مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا**﴾ يس/ ٧١؛ لكنه ذكر أن دليل ذلك القول هو الإجماع .. قال: «وإذا كان الإجماع صحيحا؛ وجب أن يرجع من قوله أيدي إلى يدين؛ لأن القرآن على ظاهره، ولا يزول عن ظاهره إلا بحجة؛ فوجدنا حجة أزلنا بها ذكر الأيدي عن الظاهر إلى ظاهر آخر، ووجب أن يكون الظاهر الآخر على حقيقته لا يزول عنها إلا بحجة». ثم قال: «ذكر ـ تعالى ـ أيدي وأراد يدين؛ لأنهم أجمعوا على بطلان قول من قال: أيدي كثيرة. وقول من قال: يدا واحدة. فقلنا يدان؛ لأن القرآن على ظاهره إلا أن تقوم حجة بأن يكون على خلاف الظاهر»[1].

أقول: فالمعتمد هنا الإجماع الذي إذا كان صحيحا ـ على حد تعبير الأشعري نفسه ـ فلا بُدَّ أن يكون له نص قاطع مقدر، وإن لم يبلغنا إسناده؛ ففي حصول الإجماع المعتبر على ثبوته كفاية، كما سبق بيانه في الكلام عن أنواع الاستدلال وصوره[2].

والمسألة في حقيقتها بعد ذلك ليست خروجا من إثبات معنى كان القطع على تحقيقه إلى معنى آخر، ولا من تأويل إلى آخر؛ لكنها خروج من ظاهر إلى ظاهر، على ما صرح به الأشعري نفسه، أي من إسناد إلى إسناد دون أن يكون لذلك كيفية أو صورة هي معنى متعين في الذهن؛ فالكلام في النهاية عن إسناد صفة خبرية، وليس عن عضو يمثل بعض جسد أو جزءا من كل ..

وقد جمع الباقلاني ما انتهى إليه قوله من الصفات الذاتية الواجبة لله ـ تعالى ـ حيث قال: «صفات ذاته هي التي لم يزل ولا يزال موصوفا بها وهي: الحياة، والعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، والإرادة، والبقاء، والوجه، والعينان، واليدان،

---

[1] - الأشعري: الإبانة ـ ص ١٣٨.

[2] - راجع ما سبق في حلقة مقدمات النظر ودقيق الكلام ـ ص ٤١٩، ٤٢٠.

(والغضب، والرضا، وهما الإرادة على ما وصفناه، وهي الرحمة، والسخط، والولاية، والعداوة، والحب، والإيثار، والمشيئة)، وإدراكه ـ تعالى ـ لكل جنس يدركه الخلق من الطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغير ذلك من المدركات.

وصفات فعله هي: الخلق، والرزق، والعدل، والإحسان، والتفضل، والإنعام، والثواب، والعقاب، والحشر، والنشر، وكل صفة كان موجودا قبل فعله لها.

غير أن وصفه لنفسه بجميع ذلك قديم؛ لأنه كلامه الذي هو قوله: إني خالق رازق باسط. وهو ـ تعالى ـ لم يزل متكلما بكلام غير محدث ولا مخلوق»[1].

* وقد تقدم في بيان أقسام الصفات عند إمام الحرمين أن الصفات الذاتية منها ما يرجع إلى نفس الذات بدون زيادة معنى، ومنها ما يرجع إلى معنى. وحاصل ما ذكره الجويني من صفات القسمين: القدم، والبقاء، والقيام بالنفس، ومخالفة الحوادث .. هذه الصفات النفسية. والعلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام .. هذه صفات المعاني.

ويلاحظ أن الجويني لم يعد الوجود من الصفات النفسية؛ لأنه يراه نفس الذات بلا زيادة حكم يرجع إلى الذات ولا إلى معنى يقوم بها .. قال: «والوجه المرضي أن لا يعد الوجود من الصفات؛ فإن الوجود نفس الذات، وليس بمثابة التحيز للجوهر؛ فإن التحيز صفة زائدة على ذات الجوهر، ووجود الجوهر عندنا نفسه من غير تقدير مزيد. والأئمة متوسعون في عد الوجود من الصفات، والعلم به علم بالذات»[2].

وإذا كان القاضي الباقلاني قد انشغل ببيان فساد قول أبي هاشم الجبائي بالأحوال التي لا يحكم عليها بوجود ولا عدم[3]، على نحو ما فعل الشيخ المفيد من الاثنا عشرية؛

---

[1] - الباقلاني: التمهيد ـ ص ٢٦٢، ٢٦٣ (نشرة مكارثي).

[2] - الجويني: الإرشاد ـ ص ٣١.

[3] - راجع الباقلاني: التمهيد ـ ص ٢٠٠: ٢٠٢ (نشرة مكارثي).

فإن إمام الحرمين قد ذهب إلى إثبات أحوال لا يحكم عليها بوجود ولا عدم، واتهم منكريها؛ فذكر في تعريفها أنها صفة لموجود غير متصفة بالوجود والعدم، ثم جعلها على قسمين: أولهما ما يثبت للذات معللا، وهو كل حكم ثابت للذات عن معنى قائم بها؛ مثل: كون الحي حيا، والقادر قادرا .. قال: «وكل معنى قام بمحل؛ فهو عندنا يوجب له حالا، ولا يختص إيجاب الأحوال بالمعاني التي تشترط في ثبوتها الحياة»[1].

والقسم الثاني: ما يثبت غير معلل، وهو كل صفة إثبات لذات من غير علة زائدة على الذات. ومثل لذلك بتحيز الجوهر الزائد على وجوده، ثم قال: «وكل صفة لوجود لا تنفرد بالوجود، ولا تعلل بموجود؛ فهي من هذا القسم. ويندرج تحته كون الموجود عرضا، لونا، سوادا، كونا، علما، إلى غير ذلك»[2].

ويلاحظ هنا أن أحوال الجويني المعلومة عنده، والمترتبة على وجود الذات أو وجود الصفات، بخلاف أحوال أبي هاشم التي هي وجوه للذات العلية تفسر استحقاقها لما هي عليه من الصفات؛ فالقادر بقادرية لا موجودة ولا معدومة، وليس كذلك أحوال الجويني؛ بل هي في قسميها عبارة عن الصفات النفسية وأحكام قيام صفات المعاني بالذات لا غير؛ فهذه الحال هي التي ذكرها الشيخ الطوسي من الاثنا عشرية، وبين أنها تطلق في عرف المتكلمين على ما يعبر عنه بالصفة؛ لكن الطوسي أكثر مواءمة مع مذهبه من الجويني مع مذهبه؛ لأن جميع الصفات الواجبة لله ـ تعالى ـ عند الطوسي، صفاتٌ نفسية، وليس فيها ما يجب لمعنى، ثم إن الطوسي لم يذهب في الحال إلى أنها غير متصفة بوجود ولا عدم، على نحو ما صرح به الجويني.

والجويني نفسه يقرر أن معظم المتكلمين ينكرون الأحوال، ويزعمون أن كون الجوهر متحيزا عين وجوده. هذا قول الجويني، والذي أفهمه من كلام نفاة الأحوال أن التحيز

---

[1] - الجويني: الإرشاد ـ ص ٨٠.

[2] - السابق ـ ص ٨٠، ٨١.

صفة نفسية تلزم عن الوجود، بمعنى أنها تلزم للجوهر بمجرد وجوده، لا أنها عين وجوده، وهي صفة ثابتة للجوهر موجودة بوجوده، ومعدومة بعدمه، أي أنه لا يتصور وجود الجوهر مع عدمها، ولا وجودها مع عدم الجوهر. أما صفة المعنى؛ فيتصور وجود الجوهر مع عدمها، ولا يتصور وجودها مع عدم الجوهر؛ لتعلقها به في الوجود.

قال الجويني: «والدليل على إثبات الأحوال: أن من علم بوجود الجوهر، ولم يحط علما بتحيزه، ثم استبان تحيزه؛ فقد استجد علما متعلقا بمعلوم. ويسوغ تقدير العلم بالوجود دون العلم بالتحيز. وإذا تقرر تغاير العلمين؛ فلا يخلو معلوم العلم الثاني من أمرين: إما أن يكون هو المعلوم بالأول، وإما يكون زائدا عليه. وباطل أن يكون المعلوم بالعلم الثاني هو المعلوم بالعلم الأول». وذكر من وجوه الفصل بينهما أن العاقل يقطع عند الاتصاف بالعلم الثاني بأنه أحاط بما لم يحط به من قبل، فجاز تقدير الجهل بالتحيز مع العلم بالوجود .. قال: «فلو كان تحيز الجوهر وجوده؛ لاستحال ذلك كما يستحيل أن يعلم الموجود من يجهله في حالة واحدة»[1].

ثم قال بعد ذلك: «ولا يستغني خائض في هذا الفن عن التعرض للأحوال؛ إما بتسميتها أحوالا، أو وجوها، أو صفات نفس. ولا ينبغي أن يكيع (أي يَجْبُن) ذو التحصيل من تهويل نفاة الأحوال بأن الحال لا يتصف بالوجود ولا بالعدم؛ فإن قصارى ما يذكرونه استبعاد وادعاء، لا يمكن استناده إلى دعوى ضرورة وتمسك بدليل.

ومذهبنا أن المعلومات تنقسم إلى وجود، وعدم، وصفة وجود لا تتصف بالوجود والعدم»[2].

ولئن كان لكلام الجويني وجه فيما يتصل بالفصل بين العلم بوجود الذات والعلم بسائر الصفات النفسية؛ فليت شعري أي وجه قريب أو بعيد يكون له فيما أوجبه من

---

[1] - الجويني: الإرشاد ـ ص ٨١.

[2] - السابق ـ ص ٨٢.

الأحوال المعللة التي أثبتها قبل هذا الموضع من الإرشاد أحكاما للصفات؛ فإنه لا وجه للفصل بين العلم بكون الذات قادرة، وأن لها قدرة، ولا بين العلم بكونها عالمة وأن لها علما. فإن كان يقصد بالأحوال الأحكام اللازمة عن الصفات، والأحكام اللازمة عن وجود الذات؛ فكل ذلك موجود معلوم ثابت بالدليل الواضح؛ لكن هذا الكلام عن معلوم ليس موجودا ولا معدوما يبطل دلالة الحصر في كل ما يعتمد عليها في إثباته من مسائل علم الكلام، وهو قبل ذلك وبعده غير معقول بحكم البداهة التي تمنع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، ولا ينفع مثبتي الأحوال ادعاء ثالث ثابت بين الموجود بالفعل والمعدوم بالفعل؛ فالمعلوم المعدوم معدوم سواء كان قابلا للوجود في المستقبل أو محالا غير قابل للوجود، كما أن الموجود بالفعل موجود سواء كان واجبا غير قابل لأن يعدم أو كان ممكنا قابلا لأن يعدم؛ فالكلام في إبطال رتبة ثالثة بين الوجود والعدم ليس مجرد استبعاد وادعاء كما زعم الجويني، والتقابل بين الوجود والعدم تقابل تناقض لا تقابل تضاد ـ كما يدعي مثبتو الأحوال ـ ليصح ارتفاعهما.

والقول في ذلك ما قاله القاضي الباقلاني في «**التمهيد**» ولا حرج، ومن ثمَّ فإنك لا تجد لإثبات هذه الأحوال ذكرا فيما كتبه الجويني بعد ذلك في «**العقيدة النظامية**»؛ بل قد مر بنا في الكلام عن صور الاستدلال نقده لدلالة قياس الغائب على الشاهد بجامع الحقيقة، في كتابه «**البرهان في أصول الفقه**»؛ حيث ذكر أن الكلام في هذه الدلالة باطل لأنه مبني على القول بالأحوال[1].

* وممن تابع الباقلاني في ذلك أبو إسحاق الشيرازي وأبو سعيد النيسابوري معاصرا الجويني؛ فإنهما ـ مع تقسيم الصفات إلى ذاتية واجبة وفعلية جائزة ـ لم يتجاوزا في جملة كلامهما بيان ما يجب لله ـ تعالى من الصفات؛ مثل: الوجود، والوحدانية، والقدم، ومخالفة الحوادث، والقيام بالنفس، والصفات السبع، مع الإدراك والبقاء في

[1] - راجع ما سبق في حلقة مقدمات النظر ودقيق الكلام ـ ص ٣٢٦.

كلام النيسابوري دون الشيرازي[1].

وعلى حين قدَّم القاضي الباقلاني وأبو إسحاق الشيرازي وأبو سعيد النيسابوري الكلام عن إثبات الوحدانية عقب إثبات وجود الباري، قام الجويني بتأخير الكلام عنها حتى فرغ من بيان الصفات الواجبة النفسية وصفات المعاني، والصفات الجائزة الفعلية، وما يستحيل اتصافه ـ تعالى ـ به من صفات المحدثين، وهكذا ترتيب الكلام عند المعتزلة والاثنا عشرية، وقد علل الجويني ذلك بأن الوحدانية ترجع إلى نفي الشريك؛ فلا أدري لِمَ لَمْ يفعل ذلك مع الكلام في صفة «**القيام بالنفس**» التي ترجع إلى الاستغناء من كل الوجوه ونفي الحاجة مطلقا؟

* وأيا ما كان الأمر؛ فقد جمع المتأخرون من الأشعرية على نحو ما بين كلام القاضي وإمام الحرمين، وكنا نُحَفَّظُ في حداثة السنِّ مع القرآن، ومبادئ العربية والفقه، أن الصفات الواجبة لله ـ تعالى ـ عشرون: الوجود، والقدم، والبقاء، والقيام بالنفس، ومخالفة الحوادث، والوحدانية .. هذه ستة تتلوها المعاني السبع، وهي القدرة، والعلم، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام. ثم الأحوال أو الصفات المعنوية، وهي كونه قادرا، وعالما، وحيا، ومريدا، وسميعا، وبصيرا، ومتكلما.

* ولئن عمد الجويني إلى تأويل الصفات الخبرية فيما سبقَ «**العقيدة النظامية**» من كتبه؛ فإنه رجع فيها إلى قول الأشعري والباقلاني وأئمة السلف الصالح في الأمة؛ فقال: «وقد اختلفت مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة، وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها، وإجراؤها على موجب ما تبتدره أفهام أرباب اللسان منها؛ فرأى بعضهم تأويلها والتزام هذا المنهج في آي الكتاب، وما يصح من سنن الرسول ـ صلى الله عليه وآله وسلم.

---

[1] - راجع أبا إسحاق الشيرازي: الإشارة إلى مذهب أهل الحق ـ ص ١١٣: ١٤٩. والنيسابوري: الغنية في أصول الدين ـ ص ٦٤: ١١٠.

وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب ـ تعالى.

والذي نرتضيه رأيا، وندين الله به عقلا: اتباع سلف الأمة؛ فالأولى الاتباع، وترك الابتداع. والدليل السمعي القاطع في ذلك: أن إجماع الأمة حجة متبعة، وهو مستند معظم الشريعة. وقد درج صحب رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم، ورضي عنهم ـ على ترك التعرض لمعانيها ودرك ما فيها، وهم صفوة الإسلام، والمستقلون بأعباء الشريعة، وكانوا لا يألون جهدا في ضبط قواعد الملة، والتواصي بحفظها ...، وإذا انصرم عصرهم، وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل؛ كان ذلك قاطعا بأنه الوجه المتبع.

فَحَقٌّ على ذي دين أن يعتقد تَنَزُّه الباري عن صفات المُحْدَثينَ، ولا يخوضَ في تأويل المشكلات، ويكل معناها إلى الرب ـ تبارك وتعالى»[1].

وهذا كلام نفيس، وتوضيح جلي فيما يجب اعتقاده في جميع الصفات الخبرية التي ليس للعقل مدخل في معرفة ثبوتها؛ فليس له مدخل أيضا في معرفة معناها وحقيقتها. وهذا هو الذي نقله ابن قدامة المقدسي عن الإمام محمد بن إدريس الشافعي الذي قال: «آمنت بالله، وبما جاء عن الله على مراد الله، وآمنت برسول الله، وبما جاء عن رسول الله على مراد رسول الله»[2].

والقول الفصل في ذلك كله قول الحق ـ تبارك وتعالى ـ: **﴿هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ﴾** آل عمران/ ٧. فاتباع المتشابه مذهب من في قلبه زيغ، سواء أراد الفتنة، أو أراد معرفة

---

[1] - الجويني: العقيدة النظامية ـ ص ٣٢، ٣٣.

[2] - ابن قدامة المقدسي: لمعة الاعتقاد ـ ص ٧.

تأويل ما اختص الله بعلمه، والراسخون في العلم العارفون بإمكانات العقول البشرية يقولون: آمنا به؛ لصدوره عن الله ـ جل وعلا ـ العالم به.

وليس وراء ذلك شيء من الحق يقال بأن سلف الأمة من أصحاب محمد ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ والتابعين لهم بإحسان، فرطوا فيه، ولا قصروا في تحصيله والدعوة إليه.

وأما المحكم فالواجب علمه والعمل بموجبه؛ فهو أساس التكليف، وقبول الأمر والنهي، ولزوم العمل بهما في كل شرائع الدين ..

* وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن مذهب السلف في «**الصفات الخبرية**» هو إثبات المعنى بلا كيف؛ فنقل الرواية عن سفيان بن عيينة قال: «سئل ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن قوله: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ طه/ ٥. قال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ وعلينا التصديق». ثم علق على ذلك قائلا: «وهذا الكلام مروي عن مالك بن أنس صاحب ربيعة من وجوه متعددة يقول في بعضها: الاستواء معلوم. وفي بعضها: غير مجهول. وفي بعضها: استواؤه غير مجهول. فيُثبتُ العلم بالاستواء وينفي العلم بالكيفية»[1].

وقال في موضع آخر: «ومن أَوَّلَ الاستواءَ بالاستيلاء؛ فقد أجاب بغير ما أجاب به مالك، وسلك غير سبيله. وهذا الجواب من مالك ـ رحمه الله ـ في الاستواء شاف كاف في جميع الصفات؛ مثل: النزول، والمجيء، واليد، والوجه، وغيره. فيقال في مثل النزول: النزول معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. وهكذا يقال في سائر الصفات إذ هي بمثابة الاستواء الوارد به الكتاب والسنة»[2].

وشيخ الإسلام يبني رأيه في توجيه كلام أئمة السلف على هذا المذهب، ويقيم إثباته

---

[1] - ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ـ ٦/ ٢٦٤، ٢٦٥.

[2] - ابن تيمية: مجموع الفتاوى ـ ٤/ ٤.

في الأصل على نقض تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز مراعاة لأصل الوضع الأول عند أهل اللغة؛ فغاية ما يُدَّعَى في ذلك ـ عنده ـ أن يُنقل أن أهل اللغة استعملوا ألفاظا معينة في الدلالة على كذا وكذا من المعاني. أما أن يُدَّعَى أنهم اجتمعوا فوضعوا هذه الألفاظ أو الأسماء بالاتفاق لتدل على تلك المعاني، وتكون حقيقة فيها ومجازا إذا استعملت في الدلالة على غيرها؛ فذلك ـ عنده ـ كذب لا سبيل إلى نقله.

وهو بعد ذلك في مذهبه يذهب إلى أن الدلالة تستفاد من السياق كله أو من الإسناد، لا من وجود دلائل وضعية لكل لفظة أو اسم مجرد في الكلام؛ فيرجع كلامه ـ في منتهاه على مستوى النظر ـ عن دلالة السياق أو الإسناد إلى مثل ما قاله القوم وسائرُ مخالفيه من جمهرة المصنفين في علوم اللغة والبلاغة العربية في دلالة القرائن على المجاز؛ إلا أنهم يجعلون الكلام في دلالته قسمين هما الحقيقة والمجاز، وهو يجعله قسما واحدا هو الظاهر من السياق.

فإذا قيل في حمزة: أسد الله وأسد رسوله. وفي خالد: سيف الله. قالوا: لم يستعمل الأسد في دلالته الحقيقية على الحيوان المخصوص، ولا السيف في دلالته الحقيقية على آلة القتال المخصوصة، وإنما استعمل ذلك استعمالا مجازيا نقل فيه اللفظ أو الاسم عن أصل معناه في وضعه الأول.

وشيخ الإسلام ابن تيمية يقول عما أسموه المعنى المجازي لذلك: إنه هو الظاهر في استعمال هذا المتكلم .. «وكل من سمع هذا القول علم المراد به، وسبق ذلك إلى ذهنه بلا احتمال إرادة المعنى الأول. وهذا يوجب أن يكون نصا لا محتملا، وليس حمل اللفظ على هذا المعنى من التأويل الذي هو صرف اللفظ عن الاحتمال المرجوح إلى الاحتمال الراجح في شيء»[1].

وهذا يقوله شيخ الإسلام في الألفاظ أو الأسماء التي تدل على معان مفردة؛ أي على

---

[1] - ابن تيمية: مجموع الفتاوى ـ ٣٣/ ١٨٤.

معنى له صورة مستقلة في الذهن، وهذا المعنى يتحدد بالسياق المخصوص أو الإسناد؛ فيقال: حمار للبليد، وبحر للعالم أو السخي أو الجواد.

وكل هذا مما يجوز ـ عنده ـ في اللغة، وهو أشبه ما يكون ـ فيما أرى ـ بباب «**المشترك اللفظي**» الذي يَجُوز فيه إطلاقُ اللفظ الواحد على عدة معان لكن في سياقات مختلفة، كما يطلق اسم «**العين**» على آلة الإبصار، ومنبع الماء. ولو سَلِمَ لأهل البلاغة في ذلك وأمثاله ذكرُ قرينةٍ عاريةٍ من الاعتراض؛ لحملوه على المجاز كما حملوا إطلاق «**العين**» على الجاسوس على أنه من «**المجاز المرسل**».

وشيخ الإسلام عنده بعد ذلك قسم ثان من الألفاظ يدل على معان إضافية، أي أن معناها لا يُتَصَوَّرُ إلا متعلقا بتصور الذوات أو الأعيان التي تتعلق بها، وهذه الإضافة قد تكون محضة كالعلو والسفول وفوق وتحت وغير ذلك، وقد تكون معنى ثبوتيا كالعلم والحب والقدرة والسمع والبصر.

وإلى هنا أعقل مذهب شيخ الإسلام، ولا أجد غضاضة في أن يعتنقه من تترجح عنده أدلته من المسلمين؛ لكنني لا أعقل بعد ذلك ما ذهب إليه من أنَّ حقيقة معنى هذا القسم هي في القدر المشترك بين من يضاف إليهم[1].

والإشكال هنا فيما حكاه شيخ الإسلام من أن مذهب السلف في «**الصفات الخبرية**» أو «**الإضافات**» ـ على حد تعبير ابن الجوزي ـ إثبات المعنى بلا كيف. وهذا ما لا أعقله في ذاته ولا في نسق ما حكيته من مذهب الشيخ؛ لأن المعنى إذا كان هو الصورة الحاصلة في الذهن عند إطلاق ما يدل عليه من الألفاظ أو الأسماء، وكان المعنى الإضافي لا تتحصل حقيقته إلا بتصور الذوات أو الأعيان المضاف إليها هذه الأسماء؛ فهذا ممتنع في حق الله ـ عز وجل ـ باتفاق.

ولهذا لا يَسْلَمُ ـ عندي ـ بل لا يصح إلا ما أفهمه من مذهب السلف الصالح من

[1] - راجع ابن تيمية: مجموع الفتاوى ـ ٧/ ٩٠: ٩٦.

إثبات الإطلاق مع التوقف عن تفسير هذه «**الإضافات**» والكف عن السعي في طلب تأويلها؛ فقصارى ما يبلغه جهد المُؤَوِّل أن يقطع من طريق الدلائل العقلية والنقلية أن الصور الحاصلة في الأذهان من إضافة هذه الألفاظ إلى الخلق محالة في حق الله ـ تعالى ـ الذي ليس كمثله شيء، ووجوه التأويل بعد ذلك احتمالات متعددة لا سبيل إلى القطع بشيء منها على مراد الله ـ تعالى ـ ولا على تعيين صفاته؛ ثم إن هذه المتشابهات موضع اختبار وابتلاء للإيمان، لا يتعلق بتفصيل معانيها أصل من أصول الاعتقاد ولا العمل.

وقول ربيعة ومالك ومن قبل أم المؤمين أم سلمة ـ رضي الله تعالى عنها ـ لا يلزم عنه إثبات العلم بحقيقة معنى الاستواء المسند إلى الله ـ تعالى. وإن هذه الروايات تحمل على أن هذا اللفظ معلوم إسناده إلى الله ـ تعالى ـ وثابت إطلاقه في القرآن وفي بلاغ النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ عن ربه، أي أنه مذكور في المتلو من القرآن والمروي من السنة[1].

وقد قال الإمام محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (ت ١٨٩هـ): «اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله في صفة الرب ـ عز وجل ـ من غير تفسير ولا وصف ولا تشبيه. فمن فسر اليوم شيئا منها فقد خرج مما كان عليه النبي، وفارق الجماعة؛ فإنهم لم يصفوا، ولم يفسروا؛ ولكن أفتوا بما في الكتاب والسنة، ثم سكتوا. فمن قال بقول جهم؛ فقد فارق الجماعة؛

---

[1] - على نحو ما قاله صاحب كتاب «**الفقه الأكبر**» المنسوب خطأ للإمام محمد بن إدريس الشافعي، وهو ـ على وجه اليقين القاطع ـ من تأليف متكلم أشعري وفقيه شافعي متأخر، وأحسب أنه عاش بعد القرن الخامس الهجري؛ حيث أورد رواية كلام الإمام مالك (ص ١٤) بلفظ: «**الاستواء مذكور، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة**». والكتاب نشره الأستاذ محمد بن يسن بن عبد ا ، وأتبعه بشرح له أسماه «**الكوكب الأزهر شرح الفقه الأكبر**»، وذكر في خاتمته أنه انتهى من تبييضه في ثاني أيام شعبان ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م في محافظة نينوى بالعراق. ط المكتبة التجارية ـ مكة المكرمة (ب ـ ت).

لأنه قد وصفه بصفة لا شيء»[1].

وشيخ الإسلام ابن تيمية إذ ينقل هذا القول يحمل تصريح محمد بن الحسن بالتوقف عن التفسير على الامتناع من التفسير بقول جهم المفضي إلى التعطيل ونفي وجود رب في السماء، مع أنه ينقل بعده مباشرة عن البيهقي وغيره بإسناد صحيح، عن أبى عبيد القاسم بن سلام قال: هذه الأحاديث التي يقال فيها: ضحك ربنا من قنوط عباده ...، وهذه الأحاديث في الرؤية هي عندنا حق حملها الثقات بعضهم عن بعض؛ غير أنا إذا سئلنا عن تفسيرها لا نفسرها، وما أدركنا أحدا يفسرها[2].

والروايتان ظاهرتان في بيان أن المذهب هو الإيمان بثبوت المتلو من القرآن أو صحيح المروي من السنة على مراد الله ومراد رسوله بما علمه الله،مع السكوت عن مطلق التفسير، وقد قال أمير المؤمنين في علوم السنة بزمانه سفيان بن عيينة: «كل شيء وصف الله به نفسه في القرآن فقراءته تفسيره، لا كيف ولا مثل»[3]. وقال محمد بن الحسن فيما جاءت به السنة خاصة: «إن هذه الأحاديث قد روتها الثقات؛ فنحن نرويها ونؤمن بها ولا نفسرها»[4].

ولو كان هؤلاء الأئمة يفسرون أو يحققون معنى لذلك؛ فما وجه الحكم بأن السؤال عنه بدعة؟! وهل حصر لسان الإمام مالك ومن سبقوه عن القول بأن «**استوى**» بمعنى ارتفع وعلا؛ لكن كيفية ذلك مجهولة؟! ولا والله ما حصر لسانه ولا ألسنتهم عن ذلك لو كانوا يعتقدونه حقا؛ لكنه ـ رحمة الله عليه ـ لا يملك في ذلك، وما كانوا يملكون من

---

[1] - عن الحافظ هبة ا بن الحسن بن منصور اللالكائي (ت ـ٤١٨هـ): شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة ـ ٢/ ٤٣١.

[2] - ابن تيمية: مجموع الفتاوى ـ ٥/ ٥٠، ٥١.

[3] - عن الحافظ اللالكائي: شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة ـ ٢/ ٤٢٩.

[4] - عن السابق ـ ص ٤٣٣. وراجع بحثي: تطور مفهوم الوحدة الإلهية ـ ٢٣٠، ٢٣١.

قبله، إلا تلاوة الآية، وقد تلاها السائل، وما زاد على ذلك فهو بدعة لم يدخل فيها مالك ولا غيره من أئمة السلف الصالح ..

لكن لمن خاض في التأويل من الأشعرية والماتريدية وجوه اعتمدوا عليها من النقل والعقل، وسيأتي تفصيلها، والكلام عليها قبالة كلام الاثنا عشرية في مبحث الصفات التنزيهية ووحدة الذات الإلهية ـ إن شاء الله تعالى ـ فقد قصرت الكلام هنا على الصفات المثبت إسنادها مع العلم بمعناها لوجود مدخل للعقل في معرفة ثبوتها لله ـ تعالى ـ والصفات المثبت إسنادها فقط دون أن يكون للعقل حظ من معرفة معنى إسنادها إلى الله ـ تعالى.

على أنني لم أفصل طرق إثبات الصفات عند أهل السنة من الأشعرية والماتريدية، واكتفيت بذكر خلاصة ما أثبتوه؛ لأن هذا التفصيل لا يعدو أن يكون تكرارا لما سبق أن قدمته في ثاني مباحث الفصل الثاني من رسالة الماجستير[1].

---

[1] - راجع بحثي: تطور مفهوم الوحدة الإلهية ـ ص ٢٢٩: ٢٨٨.

علاقة الصفات بالذات الإلهية

١. بيان الموقف الاثنا عشري:

أ ـ لقد وقفنا فيما سبق على بيان مفهوم الصفات الإلهية وأقسامها، وكيفية إثبات ما يجب منها لله ـ تعالى ـ من خلال النظر في الأفعال، مما له معنى معقول في تصور الاثنا عشرية لوجود الذات الإلهية وتأثيرها في الخلق. والغرض من المبحث الحالي بيان علاقة هذه الصفات الإيجابية أو الثبوتية بالذات الإلهية، أو بيان وجه استحقاق الله ـ تعالى ـ لهذه الصفات وفق التعبير الكلامي القديم.

* ولقد ذكرت أن الشيخ المفيد وتلميذه أبا الفتح الكراجكي أثبتا من هذه الصفات كونه ـ تعالى ـ موجودا قديما باقيا حيا قادرا عالما، والقول عندهما أن الصفات غير الذات الإلهية المتصفة بها من حيث هي قول الواصف؛ لكنها تعبر عما تكون عليه الذات من الأمور المعقولة في تصور وجودها وتأثيرها في الخلق. وهما يعتقدان أن الله ـ تعالى ـ يستحق هذه الصفات لنفسه، لا لمعنى ولا حال على حدِّ تعبير الشيخ المفيد[1]. والدليل الذي يُقَدِّمه على ذلك أن هذه الصفات لازمة لله ـ تعالى ـ ويستحيل عليه أضدادها، بخلاف صفات المعاني الحالة في المحدثين، وقد ذكر أن الدليل على كون الله ـ تعالى ـ عالما لنفسه هو «استحالة جريان الجهل عليه، ووجوب جوازه على سائر ما علم بمعنى من الموجودات»[2].

وعلى هذا يكون استحقاق الله ـ تعالى ـ لهذه الصفات لنفسه من ضرورات نفي تشبيهه ـ جل وعلا ـ بآحاد الخلق الذين يحيا الواحد منهم بحياة، ويقدر بقدرة، ويعلم بعلم. ولهذا ساق المفيد هذه الدلالة السابقة في باب الكلام في نفي التشبيه من «**النكت في**

---

[1]- راجع المفيد: أوائل المقالات ـ ص ٥٢.

[2]- المفيد: النكت في مقدمات الأصول ـ ص ٣٨.

مقدمات الأصول»، وتراه يَعُدُّ الأشعريَّة وسائرَ «**الصفاتية**» من جملة المشبهة[1].

* وفي إطار بيان مفهوم صفة الذات أو صفة النفس وتحديد علاقتها بها وَجَّهَ الشيخُ المُفيدُ نقدًا حادًّا لمذهب الإمام أبي الحسن الأشعري، واتهمه بابتداع قول في صفات الله ـ تعالى ـ الذاتية خالف به جميعَ الموحدين؛ بزعمه أن لله ـ تعالى ـ صفات قديمة، هي معانٍ لم تزل قائمة بذاته، لا هي هو ولا غيره، وأنه لأجلها كان مستحقا للوصف بأنه عالم حي قادر سميع بصير متكلم مريد، وزعمه أن لله ـ عز وجل ـ وجها قديما، وسمعا قديما، وبصرا قديما، ويدين قديمتين .. قال المفيد: «وهذا قول لم يسبقه إليه أحد من منتحلي التوحيد فضلا عن أهل الإسلام»[2].

* والمفيد يتهم أبا هاشم الجبائي المعتزلي البصري بالابتداع أيضا في قوله بالأحوال المختلفة التي من أجلها تستحق الذاتُ الإلهيةُ صفاتِها، وقد عقد في رسالة «**الحكايات في مخالفات المعتزلة من العدلية، والفرق بينهم وبين الشيعة الإمامية**» فصلا في بيان مفاسد قول أبي هاشم بالحال، بَيَّنَ فيه أنَّ دلالة الحال في اللغة «ما حال الشيء فيها عن معنى كان عليه، إما موجود أو معقول». قال المفيد: ومن ادعى غير هذا؛ كان كمن ادعى في «**التحَوُّل**» و«**التغيُّر**» خلاف معقولهما. ومن زعم أن الله ـ تعالى ـ يحول عن صفاته؛ فقد كفر به كفرا ظاهرا.

---

[1] - راجع المفيد: أوائل المقالات ـ ص ٥١، ٥٢.

[2] - إن اتهام الأشعري بابتداع القول بالمعاني القديمة في تعليل الصفات الإلهية نقطة اتفاق بين الشيخ المفيد ومعاصره المعتزلي القاضي عبد الجبار الذي قال في «**شرح الأصول الخمسة**» ص ١٨٣: «وعند الكُلابية أنه ـ تعالى ـ يستحق هذه الصفات لمعان أزلية، وأراد بالأزلي القديم، إلا أنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لا قديم مع ا ـ تعالى ـ لم يتجاسر على إطلاق القول بذلك. ثم نبغ الأشعري وأطلق القول بأنه ـ تعالى ـ يستحق هذه الصفات لمعانٍ قديمة؛ لِوقاحته وقلة مبالاته بالإسلام والمسلمين». وإني لا أدري آلشيخ المفيد الذي ولد بعد وفاة الأشعري باثني عشر عاما سبق إلى هذا القول، أم القاضي عبد الجبار، أم أنهما قررا قولا شائعا في أجواء المعتزلة والشيعة آنذاك؟!

وأخذ عليه أيضا أنه أنكر على «**المشبهة**» قولهم: إن لله ـ تعالى ـ علما كان به عالما، وقدرة كان بها قادرا. وزعم أنَّ ذلك شِركٌ ممن اعتقده؛ على حين أنَّهُ هو نفسَه يزعم أن لله ـ تعالى ـ حالا بها كان عالما، وبها فارق من ليس بعالم، وأن له حالا ثانية بها كان قادرا، وبها فارق من ليس بقادر، وكذلك يقول في سائر الصفات، ويزعم اختلاف الأحوال وأنه باختلافها تتباين معاني الصفات الإلهية، ويدعي مع ذلك أنه مُوَحِّد!!

والشيخ المفيد يجد «**الصفاتية**» مقاربين أو معذورين على مخالفتهم للحق عنده؛ لأنَّ الله ـ تعالى ـ أطلق في القرآن أن له علما فقال: ﴿**أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ**﴾ النساء/ ١٦٦. وأطلق المسلمون القول بأن لله ـ سبحانه ـ قدرة؛ على حين أن القرآن لم يأت فيه أن لله ـ تعالى ـ حالا، ولا أطلق ذلك أحد من أهل العلم والإسلام، ولم يُسْمَعْ عن أحد من أهل القبلة حتى أحدثه أبو هاشم وتابعه عليه بعض أهل الاعتزال؛ فخالفوا به جميعَ أهل العلم والإسلام.

ثم إن أبا هاشم اتهم «**الصفاتية**» بالهذيان والجنون لقولهم بأن الصفات ليست هي الذات ولا غيرها. وهو يقرر المقالة نفسها في الأحوال؛ لكنه يحتال للفرق بين الأمرين بأن الصفات عندهم أشياء ومعان موجودة، وهو لا يثبت الأحوال معاني موجودة. والشيخ المفيد يرى أن أبا هاشم زاد في المناقضة فيما أراد به الفرق بين مقالته ومقالة «**الصفاتية**»؛ لأن «**الصفاتية**» حينما أثبتوا الأوصاف التي تختص بالموجود لمعانٍ، أوجبوا وجود هذه المعاني على تحقيق الكلام؛ لاستحالة تعليق الصفة المختصة بالموجود بمعدوم ليس له وجود. وزاد أبو هاشم بأن الأحوال ليست موجودة ولا معدومة؛ مع أن مذهبه ومذهب أبيه في حد «**الشيء**» أنه «ما صح العلم به والخبر عنه»، وهو يزعم أن الأحوال معلومة له، ويخبر عنها دائما، ويدعو إلى اعتقاد القول بصحتها، ثم لا يثبتها أشياء.

والشيخ المفيد يحاول أن يتبين الأسباب التي دعت أبا هاشم إلى هذه المقالة التي لا تخلو من مناقضة ظاهرة ـ في رأيه ـ فيقول: «أظن أن الذي أحوجه إلى هذه المناقضة ما سطَّره المتكلمون، واتفقوا على صوابه، من أن الشيء لا يخلو من الوجود أو العدم؛ فَكَرِهَ

أن يثبت الحال شيئا فتكون موجودة أو معدومة. ومتى كانت موجـودة لزمـه علـى أصـله وأصولنا جميعا أنها لا تخلو من القدم أو الحدوث. ولـيس يمكنـه الإخبـار عنهـا بالقـدم؛ فيخرج بذلك عن التوحيد ...، ولا يستجيز القول بأنها محدثة، وهي الـتي بهـا لم يـزل القديم ـ تعالى ـ مستحقا للصفات؛ فيكون بـذلك مناقضـا. وإن قـال: إنهـا شـيء معـدوم. دخل عليه من المناقضة مثل الذي ذكرناه؛ فأنكر لذلك أن تكـون الحـال شـيئا». والشـيخ المفيد يرى أن أبا هاشم لو شعر بما جناه من التناقض من اعتقاد نفي شيئية الأحـوال مـع اعتقاده العلمَ بها وصحةَ الخبرِ عنها، ومـع إيجابـهِ كـون القـديم ـ تعـالى ـ فيمـا لم يـزل مستحقا لصفات أوجبتها أحوال ليست بشيء، ولا موجـودة ولا معدومـة، ولا قديمـة ولا محدثة؛ لما رغب في هذه المقالة، ولانتقل عنها إلى الصواب. والمفيد يعتقد أن الحق يتمثل في أن الله ـ تعالى ـ إنما يستحق ما يستحقه مـن الصـفات فيمـا لم يـزل لنفسـه، لا لمعـانٍ قديمة كما يقول «**الصفاتية**»، ولا لأحوال مختلفة كما يقول أبو هاشم[1].

* * * * *

بـ ـ وقد مر بنا في بيان الكراجكي لمفهوم الصفة اعتماده على دلالـة شـيخه المفيـد في ذكره أنه إنما احتيج لإثبات معان تعلل بها صفات الإنسان لما كان يوصـف بكونـه قـادرا عالما لصحة الفعل المحكم المتقن منه، ويوصف بضد ذلك؛ فظهر أنـه قـادر لمعنـى القـدرة الحالة به، ويجوز أن يكون عاجزا لحلول ضد هذا المعنى فيـه؛ فهمـا عرضـان متغـايران عليه، ولا يكـون هـذا إلا والموصـوف محـدث. ولـما كـان الله ـ تعـالى ـ لا يجـوز في حقـه الخروج عن هذه الصفات إلى أضدادها، لم يعقل إثبات هذه المعاني أو الأعراض في حقـه؛ فوجب أن يكون قادرا عالما حيا لنفسه[2].

والكراجكي يضيف إلى ما ذكره شيخه المفيد وجها آخر من الدلالة على أنَّ الله ـ تعالى

---

[1]- انظر المفيد: الحكايات ـ ص ٤٨: ٥٦.

[2]- راجع الكراجكي: كنز الفوائد ـ ١/ ٧٠، ٧١.

ـ استحق هذه الصفات لنفسه لا لمعنى، فيقول: «لو كان حيا بحياة، وباقيا ببقاء، وقادرا بقدرة، وعالما بعلم؛ لكانت حياته وبقاؤه وقدرته وعلمه لا تخلو عن حالين:

إما أن تكون معاني قديمة معه، وإما أن تكون حادثة.

فلو كانت قديمة لشاركته في أخص صفاته وماثلته؛ فيبطل التوحيد ...، وأيضا فلو ماثلت الصفةُ الموصوفَ؛ لم تكن صفة له بأولى من أن يكون هو صفة لها.

وإن كانت هذه المعاني الموصوف بها ـ أعني الحياة والبقاء والقدرة والعلم ـ حادثة وجب أن يكون قبل حدوثها غير مستحق للوصف بها. وقد ثبتت الأدلة على أنه ـ سبحانه ـ لم يزل حيا باقيا قادرا عالما. ولو كانت أيضا حادثة لم يكن لها غناء عن محدث أحدثها، ولا يصح أن يكون محدثُها غيرَه ـ تعالى ـ لأنه الفاعل الأول، والقديم الذي لم يزل فكيف يفعل الحياة لنفسه من ليس بحي، أو يحدث القدرة من ليس بقادر. والعاقل يعلم أن هذا مستحيل باطل؛ فعلم أنه حي وباق وقادر وعالم لنفسه لا لمعان غيره»[1].

ولئن عذر الشيخ المفيد «**الصفاتية**» في إطلاق أن لله عِلمًا وقُدرةً في نقده لأحوال أبي هاشم؛ فإن الكراجكي يبين أن هذا الإطلاق من باب التجوز والتوسع في استعمال اللغة؛ فذكر قوله ـ تعالى ـ: ﴿**أنزله بعلمه**﴾ النساء/ ١٦٦، ثم قال: «والمعنى أنزله وهو عالم به. ويقول المتكلمون: قدرة الله عظيمة. والمعنى التعظيم لمقدوره، وأنه لا يعجزه شيء أراده. فأما عند التحقيق فهو قادر عالم لنفسه. و قد روي عن أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ أنه قال في كلام له: «**وجد الله ـ تعالى ـ وليس بينه وبين معلومه علم غيره به كان عالما بمعلومه**». و هذا القول عنه ـ عليه السلام ـ [يعني] أنه ـ تعالى ـ عالم لنفسه وذاته، وأنه لا علم في الحقيقة له ـ تعالى اللهُ الذي ليس كمثله شيء»[2].

---

[1] - راجع الكراجكي: كنز الفوائد ـ ١/ ٧٤، ٧٥.

[2] - السابق ـ ص ٧٥.

* ويذكر الكراجكي «**الصفاتية**» بعد ذلك باسم «**المجبرة**» ناقدا مذهبهم في أن الله ـ تعالى ـ موصوف بصفات قديمة معه، وأنها ليست غيره، ولا بعضها غير بعض؛ فيقول: «وهذا خروج عما يعقل ويفهم؛ لأن العقول شاهدة بأن الأشياء التي يقع عليها العدد، ويشملها الوجود، ويختص كل منها بدليل، لا تكون إلا أغيارا بعضُها سوى بعض»[1].

ثم يجري حوارا أو مناظرة بين الذاهبين مذهبه الذين أسماهم «**أهل العدل**» أو «**العدلية**»، وبين «**المجبرة**» على النحو التالي:

قال «**العدلية**»: إن العقل يقضي بأنكم إذا أثبتم لله ـ تعالى ـ صفات قديمة، وليست غيره، أن تكون بعضه، أو هي هو. فهذه ثلاثة أقسام لا يسعكم الخروج عنها ..

قال «**المجبرة**»: كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة ثبت الدليل على بطلانه، ونحن نقول: ليست الصفات عين الموصوف، ولا غيره، ولا بعضه.

قال «**العدلية**»: إن هربتم من أن تقولوا بأحد هذه الأقسام لبطلانه؛ فقد صرتم إلى ادعاء ما لا تتصور العقول صحته، بل تشهد بفساده وبطلانه؛ فأخبرونا: ما الفرق بينكم في قولكم: إن صفاته لا هي هو، ولا غيره، ولا بعضه؟

قال «**المجبرة**»: هذا القول مناقضة.

قال «**العدلية**»: وقولكم في التناقض مثله، وأي شيء توردونه في إبطال ما عارضناكم به، فقولكم يبطل بمثله.

ومما قاله «**الجبرية**» في نصرة مذهبهم: إنا لم نر عالما إلا وله علم، ولا قادرا إلا وله قدرة، فلما كان الله ـ تعالى ـ عالما قادرا؛ وجب أن يكون له علم وقدرة.

فقال «**أهل العدل**»: إنما عولتم في ذلك على الشاهد؛ فقولوا: إن علم الله ـ تعالى ـ وقدرته غيره؛ لأنكم لم تروا في الشاهد عالما وقادرا إلا وهذا حكمه. وقولوا أيضا: إن علم الله ـ تعالى ـ محدث، وكذلك قدرته وجميع صفاته؛ لأنكم لم تروا ذات صفات إلا

[1] - الكراجكي: كنز الفوائد ـ ١/ ٧٥ .

وصفاته محدثة[1].

* * * * *

ج ـ والشريف المرتضى على وفاق الشيخ المفيد والكراجكي فيما اشتركوا فيه من إثبات الصفات الذاتية الست[2]، وهو أيضا يبين وجوب كون الله ـ تعالى ـ على هذه الصفات فيما لم يزل، وينتقل من ذلك إلى تقرير أنها صفات نفسية لا يستحقها الله ـ تعالى ـ لمعانٍ قديمة على ما يقوله «**الصفاتية**»، فيقول في «**الجُمَل**»: «ويجب أن يكون ـ سبحانه ـ فيما لم يزل قادرًا؛ لأنه لو تجدد له ذلك لم يكن قادرا إلا بقدرة محدثة، ولا يمكن إسناد إحداثها إلا إليه؛ فيؤدي إلى تعلق كونه قادرًا بكونه مُحدِثا، وكونه مُحدِثا بكونه قادرًا. وثبوت كونه قادرا فيما لم يزل يقتضي أن يكون فيما لم يزل حيا».

وبيّن في شرحه أن كونه قادرًا لا يخلو أن يكون حاصلا فيما لم يزل، أو يكون متجددًا. ولا يكون متجددًا إلا لتجدد معنى؛ إذ لا يوجد شرط معقول سوى ذلك يقف عليه تجدد كونه قادرًا. ولئن سبق في الكلام على إثبات كونه مُدرِكا أنه يقف على وجود المُدرَك؛ فالشرط في كونه قادًرا عدم المقدور، وهو حاصل فيما لم يزل؛ فيجب كونه قادرًا فيما لم يزل.

وذكر المرتضى أنه لا يجوز أن يكون قادرًا لمعنى؛ لأن ذلك المعنى لا يخلو أن يكون قديما أو محدثا. وإن كان ذلك المعنى قديما؛ فذلك ـ وإن أدى إلى وجوب كونه قادرًا فيما

---

[1] - انظر الكراجكي: كنز الفوائد ـ ١/ ٧٥، ٧٦. مع ملاحظة أن هذه المناظرة محكية من جهة التصور الاثنا عشري أو **«العدلي»**، ومن الواضح هنا أن الكراجكي يخلط بين قول من امتنع عن التصريح بأن الصفات الإلهية هي الذات، أو غيرها، أو بعضها؛ لأنه لا سبيل إلى إثبات أحد هذه الأقسام من جهة العقل ولا من جهة السمع. وقول من قال: إن الصفات ليست هي الذات وليست غيرها. وهذا له معنى يرتبط بمفهوم معين للفظ «**الغيرية**». وسيأتي تفصيل كلام «**مثبتي المعاني**» من مصادرهم الأصلية ـ إن شاء ا ـ تعالى.

[2] - أعني كونه قادرا، وعالما، وحيا، وموجودا، وقديما، وباقيا.

لم يزل؛ لأن الموجب له حاصل فيما لم يزل ـ باطل؛ لما ستأتي الدلالة عليه فيما بعد من أنه لا يجوز وجود معنى قديم معه ـ تعالى.

وإن كان ذلك المعنى مُحدَثا؛ فلا بد له من مُحدِث قادر ليصح منه إيجاد الفعل. ويجب أن يكون ذلك المعنى لا في محل؛ لأنه لو كان في محل لما اختص بالله ـ تعالى. ومثل هذا الفعل لا يقدر عليه سوى الله ـ تعالى ـ وهو على هذا الفرض لا يكون قادرا إلا بعد وجود المعنى؛ وفي ذلك تعلق كونه قادرًا بكونه فاعلا، وكونه فاعلا بكونه قادرًا، وذلك لا يصح.

وإذا ثبت بطلان هذه الأقسام؛ فقد ثبت وجوب كونه قادرًا فيما لم يزل، وهذا يقتضي وجوب كونه موجودا حيا فيما لم يزل؛ لما سبق من بيان أنه لا يكون قادرا إلا وهو حي موجود[1].

وطريق المرتضى إلى إثبات كون الله ـ تعالى ـ قادرًا فيما لم يزل هو عينه طريق إثبات كونه عالما فيما لم يزل؛ لأن تجدد كونه ـ تعالى ـ عالما يقتضي أن يكون لحدوث علم، ولا يقع العلم إلا ممن هو عالم.

وقد ذكر المرتضى في بيان ذلك أنه لا يوجد شرط معقول يتوقف عليه تجدد هذه الصفة، كما يقال في كونه مدركا: إنه موقوف على وجود المدرك. لأن العلم لا يمتنع تعلقه بالمعدوم، بدليل أن الواحد منا يعلم ما كان أمس، ويعلم الصوت بعد تقضيه، والجسم بعد

---

[1] - انظر المرتضى: شرح جمل العلم والعمل ـ ص ٦٣: ٦٥. ومن الملاحظ أن هذه الدلالة تعتمد على معرفة تنزيه ا ـ تعالى ـ عن الشريك أو المثل، وعن كونه بصفة الأجسام. كما يعوزها بيان قدرته على أن يفعل اختراعا في محل أو لا في محل. والأول سيأتي في هذا المبحث، ولئن سبق بيان أن صانع العالم قديم؛ فلم يبين بعد أنه لا شريك له في استحقاق هذه الصفة. والثاني في الكلام عن التنزيهات. والثالث في أبواب العدل وإن سبقت بعض الإشارات إليه في الكلام عن إثبات الصفات، وما ذكرته في دقيق الكلام وفق تبويب هذه الدراسة لا صلة له بترتيب الأبواب في كتب القوم؛ إلا إذا افترضنا أن معاجمهم الكلامية ـ كما يظهر من عناوين أكثرها ـ عبارة عن مقدمات لكتب القوم في علم الكلام.

احتجابه، ويعلم القيامة وما وعد الله ـ تعالى ـ فيها من الجنة والنار، وإن كان كل ذلك معدوما.

ثم ذكر أنه لا يجوز أن يستحق الله ـ تعالى ـ كونه عالما لمعنى؛ لأن ذلك المعنى لا يخلو أن يكون قديما أو محدثا. ولا يكون قديما وإن صح مع ذلك أن يكون عالما فيما لم يزل؛ لما سيأتي بيانه من فساد وجود قديم معه فيما لم يزل. ولا يجوز أيضا أن يكون محدثا؛ إذ لو كان كذلك لوجب أن يكون ذلك المعنى لا في محل ليختص بالله ـ تعالى. ومثل هذا الفعل لا يقدر عليه سواه؛ لأن غيره من القادرين لا يصح منه إلا أن يفعل في محل، وهو على هذا الفرض لا يكون عالما إلا بعد وجود المعنى، ولا يقع منه فعل المعنى إلا وهو عالم به، وذلك محال[1].

وينتقل المرتضى بعد ذلك إلى الدلالة على أن هذه الصفات نفسية، فيقول: «ووجوب هذه الصفات له يدل على أنها نفسية، وادعاء وجوبها لمعانٍ قديمة يبطل صفات النفس، ولأن الاشتراك في القدم يوجب التماثل والمشاركة في سائر صفات النفس».

ويبين في شرحه أن سبيل وجوب كون هذه الصفات نفسية مستندة إلى النفس لا إلى معنى قديم، هو ضرورة وجود طريق نفرق به بين صفات النفس وصفات المعنى، وهذا الطريق لا يخلو أن يكون مجرد الصفة أو كيفية استحقاقها. ولا يجوز أن يكون مجرد الصفة لحصول ذلك في صفات النفس وصفات المعنى. وكيفية الاستحقاق على وجهين: أحدهما: الوجوب، والثاني: الجواز. وقد ثبت باتفاق أن جواز الصفة طريق إلى كونها من صفات المعاني، كما سبق في الكلام عن إثبات المعاني والأعراض؛ فيلزم أن يكون الوجوب طريقا إلى إثبات صفات النفس، وإلا انسد طريق الفرق بين صفات المعنى وصفات النفس، وذلك باطل بالاتفاق[2].

---

[1] - انظر المرتضى: شرح جمل العلم والعمل ـ ص ٦٥: ٦٧.

[2] - انظر السابق ـ ص ٦٧، ٦٨.

والدليل الثاني على أن هذه الصفات نفسية: أنها لو كانت لمعان قديمة؛ لوجب فيها أن تشارك القديم في جميع صفاته الحاصلة له، ولكان يجب أن يكون هو ـ تعالى ـ على صفات هذه المعاني؛ لأن الاشتراك في القدم مع الله ـ تعالى ـ يعني الاشتراك في أخص صفاته النفسانية التي يخالف بها سائر الموجودات والمعدومات؛ لأنَّ جميعَ صفاتِه الأُخَرِ يُشاركه فيها غيره على وجه، ككونه قادرا عالما حيا مريدًا كارها، مما لا يجوز أن يخالف ما يُخالفه بواحدة منها ..

وإذا كان كونه قديما أخص صفاته؛ وجب أن يكون ما شاركه فيها مثلا له، كما أن الجوهرين لما اشتركا في كونهما جوهرين تماثلا، والسوادين لما اشتركا في كونهما سوادين؛ كان كل واحد منهما مثلا للآخر وسادًّا مسدَّه. وإذا بطل أن يكون استحقاقه هذه الصفات لمعان قديمة؛ فقد ثبت أن استحقاقه ـ تعالى ـ إياها للنفس[1].

وإذا ثبت أنَّ هذه الصفات نفسية، وجب أن يستحيل خروجه ـ تعالى ـ عنها؛ لأن صفات النفس هي التي يماثل بها الموصوف ما يماثله، ويخالف ما يخالفه[2]. ولا يجوز أن يخرج الموصوف من أن يكون مماثلا لغيره أو مخالفا له؛ لأن ذلك يؤدي إلى خروجه عن كونه معلوما، وذلك محال .. قال المرتضى: «وأيضا ثبت أن الجوهر يستحق كونه جوهرا لنفسه، والسواد يستحق كونه سوادًا لنفسه، ويستحيل خروجهما عن هاتين الصفتين لكونهما نفسيتين؛ فيجب أن يكون ذلك شائعا في سائر صفات النفس. وفي مثل ذلك

---

[1] - انظر المرتضى: شرح جمل العلم والعمل ـ ص ٦٨، ٦٩.

[2] - وهذا لا يعارض كلام المرتضى السابق في دليله الثاني الذي ذكر فيه صحة المشاركة في مجرد كونه قادرا عالما حيا؛ فذلك من حيث المعنى قبل إثبات أنه ـ تعالى ـ لم يزل على هذه الصفات، وبعد إثبات هذا الوجه تنتفي المشاركة، ويصح أنها نفسية أيضا يخالف بها ما يخالفه ويماثل ما يماثله على هذا الوجه لو كان له مماثل، وهو محال على ما سيأتي بيانه في التنزيهات. ومن ثم كان القدم أو كونه ـ تعالى ـ قديما أخص أوصافه عندهم؛ لأنه لا وجه لمشاركته ـ تعالى ـ فيه بمجرد إثباته. وذلك بخلاف كونه قادرا عالما حيا؛ لأنهم يثبتون هذه الصفات أولا ثم ينظرون في أنه ـ تعالى ـ لم يزل موصوفا بها، وأنها نفسية، وهذا يعرف بدلالة مستقلة.

استحالة خروجه ـ تعالى ـ عن هذه الصفات إذا ثبت أنها للنفس»[1].

إلى هنا والكلام عن خمس صفات هي كونه ـ سبحانه ـ قادرًا، عالما، حيا، موجودًا، قديما. وكونه موجودا قديما يقتضي كونه باقيا، وكونه حيا بلا آفة يقتضي كونه سميعا بصيرا مدركا؛ فهذه الصفات مقتضى صفات النفس إلا أن كونه مدركا يتجدد لأنه مشروط بوجود المُدْرَك، وكذلك القول في كونه سامعا مبصرا بخلاف كونه سميعا بصيرا؛ إذ هما مقتضى كونه حيا بلا شرط على ما سبق بيانه في الكلام عن إثبات هذه الصفات.

* أما كونه مريدا وكارها؛ فصفتان متجددتان حادثتان يستحقهما الله ـ تعالى ـ لمعنيين مُحدثين لا في محل .. قال المرتضى في «**الجُمل**»: «ولا يجوز أن يستحق ـ تعالى ـ هاتين الصفتين لنفسه؛ لوجوب كونه مريدا وكارها للشيء الواحد على الوجه الواحد».

ثم ذكر أنه لا يجوز أن يستحقهما لمعنى قديم لبطلان معان قديمة معه ـ تعالى ـ ولا لعلة محدثة في غير حي لافتقار الإرادة إلى بنية مخصوصة مثل القلب، ولا لعلة موجودة في حي؛ لوجوب رجوع حكمها إلى ذلك الحي؛ فلم يبق إلا أن توجد لا في محل[2].

* وقد أشرت غير مرة إلى أن المرتضى تبع أو وافق في ذلك الرأي القاضي عبد الجبار؛ وأريد في هذا الموضع أن أستكمل عرض الفكرة منه؛ فقد يرد الاعتراض بأن وجود إرادة لا في محل غير معقول، وناقض لعدة أصول. وقد أورد القاضي في هذا الصدد تسعة اعتراضات في «**المغني في أبواب التوحيد والعدل**»، ثم أجاب بما يزعم أنه بيان أنَّ كون إرادة الله ـ تعالى ـ المحدثة لا في محل له وجه معقول، وأنه لا يناقض شيئا من الأصول.

أحدها: أن الإرادة لا توجب الحكم للمريد دون أن تختص به ضربا من الاختصاص، وذلك لا يتأتى فيها متى وجدت لا في محل؛ لأن حكمها معه كحكمها مع غيره في أنها ليست حالة فيه.

---

[1] - المرتضى: شرح جمل العلم والعمل ـ ص ٧٠.

[2] - انظر السابق ـ ص ٥٨: ٦٠.

والثاني: أن وجود عرض لا في محل يستحيل، ويوجب خروجه من كونه عرضا، كما أن وجود الجوهر في محل يخرجه من كونه جوهرا.

والثالث: أن الإرادة مما يختص الحي كالعلم والقدرة والحياة وغيرها، فإذا استحال وجود هذه المعاني كلها لا في محل؛ استحال في الإرادة أيضا.

والرابع: أنه لو جاز وجود إرادة لا في محل؛ لجاز وجود كلام وحركة وصوت وسواد لا في محل أيضا، وإذا استحال وجود هذه المعاني لا في محل؛ فيجب أن يستحيل ذلك في الإرادة.

والخامس: أن الجنس الواحد لا يصح أن يستحيل وجود بعضه لا في محل، ويصح وجود بعضه لا في محل؛ لأن من حق الجنس الواحد أن يتفق حكمه فيما يصح أن يوجد عليه، وفيما يحتاج إليه، وفيما يستغني عنه؛ فكيف يصح في إرادتنا أن لا توجد إلا في قلوبنا، وإرادته ـ تعالى ـ وهي من جنسها يصح أن توجد لا في محل؟

والسادس: أن إرادته ـ تعالى ـ لو وجدت لا في محل لم يخلُ من أن توجد بحيث لو كان هناك جوهر لكان شاغلا، أو يستحيل ذلك فيها. وعلى الأول يجب أن تكون إرادة لذلك الجوهر إن وجد، وتجويز وجوده يحيل كونها إرادة لله ـ تعالى. والثاني لا يصح لما يقولونه من أن السواد لو وجد لا في محل؛ لوجب أن يراه الواحد منا؛ لأن حاله في أنه يجب أن يكون بحيث لو كان هناك جوهر لكان محاذيا لنا، كحاله لو كان حالا في الجوهر.

والسابع: أن محل الإرادة، عند من أثبتها لا في محل، بمنزلة غير محلها في أنها لا تؤثر فيه، فلو وجدت لا في محل، وهي بحيث لو حصل الجزء من القلب لكانت فيه؛ لم تكن أولى بكونها إرادة للقديم ـ تعالى ـ من أن تكون إرادة لغيره، وهذا يخرجها من أن تختص به ـ تعالى ـ أصلا.

والثامن: أن الإرادة لو وجدت لا في محل؛ لم تنافها الكراهة؛ لأن من حق الضدين أن يتضادا على محل أو جملة، فإذا لم يتعلقا بأحد هذين؛ وجب أن لا يتضادا، وهذا

يوجب صحة كونه ـ تعالى ـ مريدًا كارها، وهو محال؛ فيجب فساد ما أدى إليه.

والتاسع: أن الأعراض على اختلاف ضروبها في التأثير وإيجاب الحكم للمحل أو الجملة، مشتركة بلا خلاف في أنها لا توجد إلا في محل؛ فيجب القضاء في الإرادة بمثل ذلك[1].

وقد قدم القاضي ابتداء جوابا عاما، ثم فصل الجواب على جميع هذه الاعتراضات بترتيبها؛ فذكر في الجواب العام أنه قد ثبت أن الله ـ تعالى ـ مريد، وأنه لا يصح أن يكون مريدا لنفسه ولا بإرادة قديمة، وأنه لا بد أن يكون مريدا بإرادة محدثة يستحيل وجودها في محل؛ فلم يبق إلا أنه مريد بإرادة حادثة لا في محل. وهذا القدر كاف في بيان جواز كون الإرادة لا في محل؛ لأنه إذا لم يصح إثباته، لوجب إبطال ما ثبت بالدليل من كونه مريدا .. ولعمري إن هذا الإشكال هو الذي دفع الشيخ المفيد وتلميذه الكراجكي إلى التصريح بأن إطلاق كون الله ـ تعالى ـ مريدا من باب المجاز والتوسع في الاستعمال اللغوي وأنه لا يثبت في حقه ـ تعالى ـ معنى المريد على وجه الحقيقة.

والقاضي عبد الجبار يرى أنه ليس من الواجب عليه أن يبين أولا صحة وجود الإرادة لا في محل ثم يبين وقوع ذلك في حق إرادة الله ـ تعالى؛ لأن الدلالة قد أوجبت عنده القطع على وجودها لا في محل، وهذا يتضمن صحة وجودها كذلك؛ على حين أن صحة وجودها لا في محل لا تقتضي وقوعها كذلك بالفعل في حق الله ـ تعالى[2].

ومع ذلك يتبرع القاضي قبل دفع الاعتراضات ببيان جواز وجود الإرادة لا في محل؛ بناء على أنها لا تختص المحل ولا توجب له حالا، وأن حاجتها إلى المحل لا يجوز أن تكون لجنسها أو لما هي عليه في نفسها، وأن وجودها لا في محل لا يؤدي إلى قلب جنسها، ولا إلى إخراج شيء عن صفته النفسية أو ما يجري مجراها ..

---

[1] - انظر القاضي عبد الجبار: المغني ـ ٦ (٢)/ ١٦٠: ١٦٢.

[2] - انظر السابق ـ ص ١٦٢، ١٦٣.

أما أنها لا تختص المحل؛ فلأنها تختص الجملة، وتوجب الحال للجملة، فلو اختصت المحل أيضا؛ لأدَّى ذلك إلى كونها على صفتين مختلفتين للنفس، وذلك يستحيل فيما له ضد ينفيه؛ إذ يؤدي إلى أن الإرادة من حيث اختصت الجملة لا يصح وجودها إلا في قلب المريد كالعلم والاعتقاد، ومن حيث اختصت المحل يصح وجودها في كل جزء من المريد كالحركة، وذلك مستحيل. وإذا علم أنها لا تختص المحل، ولا توجب له حالا؛ فيجب أن يكون حكم محلها حكم ما ليس بمحل لها في أنه لا يختص لأجلها بحال؛ إذ الحال إنما تحصل لجملة المريد. وإن كان لمحل الإرادة مزية؛ فمن حيث وجدت فيه فقط.

وذكر القاضي بعد ذلك أن وجود العرض في المحل لا يوجب التجانس، أي لا يوجب حكما للجنس؛ لاشتراك المختلف من الأعراض في حلوله في محل واحد في وقت واحد وفي أوقات، ولافتراق المتجانس من الأعراض في الحلول في المحل، وذلك يبين أن وجود العرض في المحل لا يرجع إلى جنسه ألبتّة، وإنما يقال فيما ثبت من الأعراض إنه لا يوجد إلا في المحل؛ لأن الدلالة قد دلت عليه، لا لأن جنسه يوجب ذلك فيه، وإن كان في الأعراض ما لو لم يوجد في المحل لأدى ذلك إلى قلب جنسه؛ فذلك ما يوجب لمحله حالا. وقد ظهر أن ذلك مما لا يجب في الإرادة؛ لأن حكم محلها وغيره سواء؛ لأنها لا توجب الحكم إلا للجملة.

وبناء على ذلك يصحح القاضي وجود الإرادة لا في محل ما دام لا يؤدي إلى قلب جنسها، أو إبطال حكمها، أو قلب جنس غيرها، أو إبطال حكمه. وهو يرى أن وجود إرادة الله ـ تعالى ـ لا في محل كوجود إراداتنا في المحال، وبيان ذلك عنده أن إرادة زيد لو وجدت على الوجه الذي توجد عليه إرادة عمرو؛ لم توجب كون زيد مريدا، وإنما توجب ذلك إذا اختصت به دون عمرو. وكذلك إرادة الله ـ تعالى ـ إنما توجب له الحكم بأن توجد على خلاف الوجه الذي توجد عليه إراداتنا؛ ليصح أن تختص به، ولا تكون كذلك إلا بأن توجد لا في محل؛ لأنه ـ تعالى ـ يستحيل كونه محلا فيقال: إنها تحل

فيه. وعلى هذا يكون وجود إرادة الله ـ تعالى ـ لا في محل هو وجه اختصاصها به ـ تعالى ـ دون غيره. وليس في وجود الإرادة كذلك إخراج القديم ـ تعالى ـ من بعض صفاته النفسية، كما يقال في وجود علم لا في محل؛ لأن في تجويزه إخراجه ـ تعالى ـ من كونه عالما لنفسه. وكذلك القول في سائر الصفات التي ثبت أنها نفسية أو مقتضى صفة نفسية. وليس هذا حال الإرادة؛ لأنها إذا أوجبت كونَه مُريدًا، وأوجب ضدُّها كونَه كارهًا، ولم يكن استحقاقُه لهاتين الصفتين نقضا لبعض ما يستحقه لذاته، ولا هو كاره لنفسه فيخرج من كونه كذلك عند وجود الإرادة؛ فيجب القضاء بصحة كونها لا في محل[1].

ولقد أجاب القاضي عبد الجبار عما سبق ذكره من الاعتراضات التسعة تفصيلا بما خلاصته أن وجود إرادة الله ـ تعالى ـ لا في محل هو مقتضى الدليل العقلي الذي يجب المصير إليه، وهو الاختصاص المعقول لهذه الإرادة بذات الله ـ تعالى ـ التي لا يتصور ـ وفق أصول المعتزلة ـ كونها محلا؛ لأنه ـ تعالى ـ غير متحيز أصلا؛ فلا يقوم به معنى سواء أكان قديما أم محدثا، له ضد أو ليس له ضد. وكما أن الأعراض تختلف أحكامها، فيكون منها ما يحتاج إلى محل واحد، ومنها ما يحتاج إلى محلين؛ فيجوز أن يكون منها ما يستغني عن المحل إذا لم يوجب الدليل حاجته إليه، والعلم بتعينه موقوف على الدليل، وثبوت أن بعض الأعراض لا يستغني عن المحل لا يعني أنها جميعا على هذا الحكم الذي لا يجب لها لجنسها كما مر في الجواب الإجمالي. ثم إن إرادة الله المحدثة بعد ذلك إنما هي فعله ـ تعالى ـ وهو يوجد الأفعال اختراعا؛ فيجوز أن يوجدها لا في محل. وإذا سلم ذلك فوجود الإرادة المحدثة لا في محل يجعلها مختصة بالقديم ـ تعالى ـ ويحيل صحة وجود جوهر بمحاذاتها؛ لأن ذلك لا يصح إلا في المتحيزات بالفعل، ووجود الإرادة المحدثة في محل يجعلها مختصة بغيره ـ تعالى. ويبقى أن تعاقب الإرادة والكراهة مع وجودهما لا في محل على الحي القديم ـ عند القاضي ـ بمنزلة ما يتعاقب من الإرادة

---

[1] - انظر القاضي عبد الجبار: المغني ـ ٦ (٢)/ ١٦٣: ١٦٥.

والكراهة على قلوبنا ونحن متحيزون؛ لأن وجودهما لا في محل لا يمنع من كونهما متضادتين على حي لا في محل، أي على حي غير متحيز[1].

وبهذا يتم لنا تصور الأسس التي أقام عليها الشريف المرتضى اختياره لكون الله ـ تعالى ـ مُريدًا على وجه الحقيقة بإرادة محدثة موجودة لا في محل ..

* * * * *

ب ـ أما الشيخ الطوسي؛ فليس بينه وبين مذهب شيخه المرتضى خلاف فيما ذكره مفصلا في «**تمهيد الأصول**»، وذكره مختصرا في «**الاقتصاد**»؛ معولا على ما سبق أن فصله في «**التمهيد**»[2].

* وقد بدأ الشيخ ببيان الدلالة على كون الله ـ تعالى ـ قادرا فيما لم يزل، فذكر أن كونه قادرا لا يخلو من أن يكون حاصلا فيما لم يزل وهو المطلوب، أو أن يكون متجددا، كما جاء في دلالة المرتضى الذي أجراها على أن كونه قادرا لو تجدد فإنما يتجدد لتجدد معنى؛ إذ لا يوجد شرط معقول سوى ذلك يتوقف عليه تجدده؛ لكن الطوسي يضيف: «وإن كان متجددا لم يخل أن يكون متجددا عند شرط، أو عند تجدد مقتضيه. والأول فاسد من حيث إن كونه قادرا لا شرط له غير عدم المقدور، وذلك حاصل فيما لم يزل؛ فيجب كونه قادرا فيما لم يزل». ويدفع الطوسي قول من يعترض على هذا بادعاء أن من شرط القادر أن يصح وجود مقدوره في الزمان الثاني وهو مستحيل فيما لم يزل، بأن هذا الادعاء باطل بما نراه من قدرة الواحد منا في الحال على ما يقدر عليه في العاشر، وبما نعرفه من قدرة التاجر ببغداد على أن يتجر في الصين، وهو مستحيل في الثاني لحاجته إلى قطع مسافات طويلة.

ثم يتابع الشيخ كلامه عن الدلالة الأصلية على كونه قادرا فيما لم يزل؛ فيقول: «وإن

---

[1] - راجع القاضي عبد الجبار: المغني ـ ٦ (٢)/ ١٦٥: ١٧٣.

[2] - انظر الطوسي: الاقتصاد ـ ص ٣٧.

كان متجددا لتجدد مقتضيه؛ فذلك لا يكون إلا بوجود القدرة، ولا يصح أن يكون قادرا بقدرة محدثة؛ لأنه كان يجب أن يكون الفاعل لها؛ لأنه لا قادر هناك غيره». ويحيل الطوسي ذلك أيضا بالدور؛ لتوقف كونه قادرا على فعل القدرة، وتوقف فعله القدرة على كونه قادرا، وقد فرض الطوسي الكلام على أنه لا فاعل هناك في البداية غيره أصلا؛ فلم يحتج هنا إلى الكلام عن وجوب كون القدرة لا في محل على نحو ما فعله شيخه المرتضى[1]، وسيصرح الطوسي فيما بعد بأن القدرة المحدثة من شرطها ألا يصح الفعل بها إلا باستعمال محلها، ومن ثم لا يجري الكلام في فرض وجودها لا في محل لما في ذلك من نقض هذا الحكم[2].

وإذا ثبت أن الله ـ تعالى ـ قادر فيما لم يزل؛ فقد ثبت أيضا كونه حيا موجودا فيما لم يزل؛ لأنه لا يثبت كونه قادرا إلا وهو كذلك[3]. ولم يعرض الطوسي في القسمة أيضا إلى كون المعنى قديما لأنه فرض الكلام في تجدد كونه ـ تعالى ـ قادرا، والصفة المتجددة لا تعلل بمعنى قديم. أما المرتضى فأجرى الكلام على منع تعليل كونه ـ تعالى ـ قادرا بمعنى على الإطلاق تمهيدا للدلالة على إبطال قول «**الصفاتية**» في إثبات المعاني القديمة، وبيان أن ما يستحقه الله من الصفات فيما لم يزل صفات نفسية يستحقها لذاته[4].

---

[1] - والطوسي في هذا أقرب إلى وجه دلالة القاضي عبد الجبار في المحيط بالتكليف ـ ص ١١٣، وفي شرح الأصول الخمسة ـ ص ١٨٦، ١٨٧؛ غير أن القاضي أجرى الكلام على أن ا ـ تعالى ـ لو كان قادرا بقدرة محدثة لكان هو الفاعل لها أو غيره من القادرين. ولا يجوز أن يكون غيره؛ لأن القادر بقدرة لا يصح منه إيجاد القدرة، ولأن وجود القادرين بالقدرة مترتب على قدرة القديم ـ تعالى. ولا يجوز أن يكون ـ تعالى ـ هو الفاعل لها؛ لأنه يجب أن يكون قادرا قبل فعلها، ولا يكون قادرا إلا وقد فعلها، وهذا دور باطل. والمقصود من ذلك كله أنه ـ تعالى ـ لو كان بقدرة محدثة؛ لكانت فعلا محدثا بغير فاعل، وهذا محال فما أدى إليه مثله.

[2] - راجع الطوسي: التمهيد ـ ص ٦٥.

[3] - انظر السابق ـ ص ٦٠، ٦١.

[4] - وهكذا نجد دلالة الطوسي في تفصيلها تختلف عن دلالة المرتضى، كما تختلف أيضا عن دلالة

ويستدل الشيخ الطوسي في إثبات كونـه ـ تعـالى ـ عالمـا فيمـا لم يـزل بمـا اسـتدل بـه الشريف؛ لكنه يزيد كالمعتاد ذكر تفاصيل أكثر في وجوه الدلالة، وذكر بعض مـا يعـترض به عليها، وبيان وجوه دفعه مما لعله أخذ أكثـر مادتـه ممـا لم يصـلنا مـن كتـب شـيخه الشريف المرتضى، أو من كتب القاضي عبد الجبار المعتزلي مباشرة بدون وساطة المرتضى.

والذي يدل على كونه ـ تعالى ـ عالما فيما لم يزل أنه لا يخلو أن يكـون عالمـا في الأزل وهو المطلوب، أو أن يكون متجددا. ولا يكون متجددا إلا بتجدد شرطه أو تجدد مقتضيه.

ولا شرط يقف عليه كون العالم عالمـا؛ لأن المعـدوم يصـح أن يقـع العلـم بـه كمـا يقـع بالموجود، بدليل أن الواحد منا يعلم ما كان أمس وهو معدوم، ويعلم ما يكون في المسـتقبل من القيامة والثواب والعقاب. ولو لم يصح العلم بالمعدوم؛ لما صح إيقاع الفعل محكمـا؛ إذ لا يصح إيجاد الفعل المحكم إذا لم يسبق لفاعله العلم بكيفية إيقاعه. ولـو لم يصـح العلـم بالمعدوم لما صح العلم بالشرائع؛ لأننا نتقيد بها من حيث لنا فيها مصالح أو مفاسـد، وإن لم يعلم هذا من حالها قبل فعلها؛ لم يصح التقيد بها.

ولو كان تجدد كونه ـ تعالى ـ عالما لتجدد العلم؛ فالطوسي يـذكر في بيـان فسـاد ذلـك وجهين: أولهما: أن ذلك يوجب أن يكون هذا العلم محدثا لا في محـل[1]؛ ليخـتص بـه ـ تعالى ـ دون غيره، ولا يقدر على هـذا الفعـل قـادر سـواه علـى نحـو مـا سـبق أن قالـه

القاضي عبد الجبار الذي أجرى الكلام في نفي المعاني على فرض القول بأنها معلومة أو مجهولة، والمعلوم إما معدوم أو موجود، والموجود إما محدث أو قديم؛ لينتهي إلى فساد كونها محدثة أو قديمة في حق ا ـ تعالى ـ فيبطل إثباتها له، كما في شرح الأصول الخمسة ـ ص ١٨٣: ٢١٣؛ غير أن القاضي أكثر توسعا في إيراد الاعتراضات وبيان وجوه دفعها. وسنلاحظ أن الطوسي قد أفاد من هذا التوسع في مواضع كثيرة؛ لكن غاية ما يقال على هذا الاختلاف أنه لا يتجاوز وجوه تفصيل الدلالة على كون ا ـ تعالى ـ موصوفا بهذه الصفات فيما لم يزل؛ للتوصل إلى إثبات أنه يستحقها لنفسه أو لذاته، وهذا هو المطلوب أو الدعوى المشتركة بينهم جميعا.

[1] - وجدت هذا عند القاضي عبد الجبار في المحيط بالتكليف فقط ـ ص ١٢٤، وربما ذكر ذلك في «**المغني**» أيضا؛ لكننا لا نستطيع التأكد من ذلك إذ لم يصلنا من أجزائه الأول والثاني والثالث، وهي المتضمنة الكلام عن هذه الصفات.

المرتضى؛ لكن الطوسي يقول بعد ذلك: «وفعل العلم لا يصح إلا ممن هو عالم بالمعلوم نفسه أو بغيره، وإذا فرضنا أنه ليس بعالم؛ لا يصح أن يفعل العلم، وإذا لم يفعل العلم؛ لا يصح أن يكون عالما، وفي ذلك تعلق كل واحد منهما بصاحبه وذلك باطل»[1].

ويورد الطوسي على ذلك سؤالا: لم قلتم إن العلم لا يقع إلا ممن هو عالم؟

والجواب: لأن العلم ليس علما لجنسه، وإنما هو اعتقاد واقع على وجه دون وجه؛ لأن اعتقاد زيد في الدار تقليدا من جنس اعتقاده في الدار بقول نبي صادق[2]، والذي يدل على أنهما متماثلان أنَّ ما ينفي أحدهما ينفي الثاني، ولو كانا ضدين لما صح اجتماعهما، ولو كانا مختلفين لما انتفيا بضد واحد؛ فالسواد لا ينفي البياض والحموضةَ من حيث كانا مختلفين. وإذا كانا مثلين فالذي يقع علما لا بدَّ أن يقع على وجه دون وجه، وهذه الوجوه خمسة:

أولها: أن يقع الاعتقاد عن نظر في الدليل من الوجه الذي يدل، وشرط ذلك أن يكون الناظر عالما بوجه الدلالة في الدليل، كما سبق بيانه في الكلام على النظر. والثاني: أن يكون مَن فَعَلَ عالما بذلك المعلوم، كما فعل القديم ـ تعالى ـ فينا من العلوم الضرورية ما يمثل كمال العقل، وإنما كان ذلك علما لأنه كان عالما بتلك المعلومات. والثالث: أن يكون تفصيلا لعلم جملة مقرر في العقل؛ مثل أن يعلم في أَلَمٍ بعينه أنه بصفة الظلم؛ فيفعل اعتقادا بقبحه؛ فيكون هذا الاعتقاد علما لمطابقته لعلم الجملة المقرر في العقل بأن كل ما له صفة الظلم قبيح. والرابع: أن يكون واقعا عند تذكر نظر، كالذي يفعله المتنبه من النوم. والخامس: أن يكون واقعا عند تذكر كونه عالما به فيما سبق.

وهذه الوجوه جميعا تقتضي أن يكون فاعل العلم عالما أوَّلا حتى يصح منه فعل العلم، ومن يفرض فيه أنه ليس بعالم أصلا يستحيل أن يفعل العلم. وبذلك يبطل تجدد كونه ـ

---

[1] - الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٦١، ٦٢.

[2] - وهذا مؤسس على أن الاعتقاد على وجه التقليد ليس بعلم؛ لأن الاعتقاد عندهم قد يكون علما، أو جهلا، أو تقليدا، أو تبخيتا.

تعالى ـ عالما، ولا يبقى سوى أنه عالم فيما لم يزل[1].

ويورد الطوسي على ذلك سؤالا ثانيا: كيف يقال: إنه عالم فيما لم يزل، وهو فيما لم يزل لم يعلم أن العالَم موجود بالفعل، وهو الآن عالم بأنه موجود، وهل ذلك إلا لوجود العلم؟

والجواب: أنه ـ تعالى ـ فيما لم يزل عالم بأن العالَم سيوجد، والعلم بأن الشيء سيوجد علم بوجوده إذا وجد، ولو كان غيره لجاز أن يبقى ويوجد مثلُه في حال وجود ذلك الشيء مع كونه علما بأنه سيوجد، وهذا يؤدي إلى أن يصير العلم جهلا وذلك باطل[2]، لكنَّ الحق في هذه المسألة أن العلم واحد وإنما اختلفت عليه التسمية، كما نسمي ما سيأتي من الزمان غدا، وإذا جاء سميناه اليوم، وإذا انقضى سميناه أمس.

ويرى الطوسي أن الإبهام يرتفع تماما إذا قلنا: «إن القديم ـ تعالى ـ عالم فيما لم يزل بأن العالم غير موجود فيما لم يزل، وبأنه سيوجده في الوقت الذي وجد فيه، وهو اليوم أيضا موصوف بأنه عالم بأن العالم كان غير موجود فيما لم يزل، وبأنه موجود»[3].

---

[1] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٦٢، ٦٣. مع ملاحظة أن السؤال وجوابه منتزعان من كلام القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ـ ص ١٨٩: ١٩٢، والوجوه التي ذكر الطوسي أن الاعتقاد إذا كان عليها كان علما سبق أن بين القاضي أن الأول والثاني والرابع منها مما اتفق عليه الشيخان أبوعلي وأبو هاشم، وأن الثالث والخامس منها مما زاده شيخه أبو عبد ا الحسين بن علي البصري، ثم قال القاضي: «وقد خرج على مذهب أبي هاشم وجه سادس، فقيل: لو اعتقد أحدنا تقليدا أن زيدا في الدار، ثم بقي ذلك الاعتقاد إلى أن يشاهده فيها؛ فإن ذلك الاعتقاد ينقلب علما لمقارنة هذا العلم الضروري».

[2] - وهذا القدر من السؤال وجوابه ذكره القاضي في شرح الأصول الخمسة ـ ص ١٩٣، ١٩٤.

[3] - الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٦٣، ولقد سبق في دفع الكراجكي لكلام الدهرية الإشارة إلى أن وجود ا ـ تعالى ـ لا يتعلق به الزمان المخلوق؛ فهلا راعى المتكلمون أن ما لم يزل متصفا به ـ تعالى ـ من الصفات في حكمه فرع على الذات، وهذا يجتث مادة هذا السؤال فلا يكون له موضع؟!

وفي المطبوع من التمهيد بعد ذلك سؤال يتعلق بكونه ـ تعالى ـ عالما لنفسه، والرأي عندي أنه متأخر عن هذا الموضع.

والوجه الثاني في بيان فساد تجدد كونه ـ تعالى ـ عالما لتجدد العلم المقتضي لذلك: أن ذلك يوجب أيضا أن يكون ـ تعالى ـ قد أحدث هذا العلم لا في محل؛ ليختص به ـ تعالى ـ دون غيره، «ولو كان ذلك كذلك؛ لكان يجب أن يكون قادرا على ضده؛ لأن القادر على الشيء يجب أن يكون قادرا على جنس ضده، والعلم له ضد من الجهل والظن وغير ذلك ...؛ فلو فرضنا أنه فعل ضده لم يخل من ثلاثة أحوال: إما أن يخرج هو من صفته الذاتية، أو يجتمع له الصفتان، أو يخرج الجهل من إيجاب صفة لجاهلٍ ما. وكل ذلك فاسد؛ لأن فيه قلب جنس أو ما يجري مجرى قلب الجنس»[1].

ويورد الطوسي على ذلك الاعتراض بأن يقال: إنه لا يفعل الجهل؛ فلا يؤدي إلى ذلك. ويجيب بأن الكلام جار هنا على الفرض، وإذا كان الفرض يؤدي إلى المحال؛ حُكِمَ بأنَّه في نفسه محال، كما يُقال في دليل التمانع[2]. أي لا يمكن التسليم بأنه لا يفعل الجهل لسبب ما مع جواز صحته منه، أو جواز كونه مقدورا له، كما لا يسلم بوجود ثان مع القديم ـ تعالى ـ وإن لم يمانعه؛ لأن فرض وجود الثاني يؤدي إلى المحال، ومن ثمَّ يجب الحكم بأنه في نفسه محال. وسيأتي بيان ذلك في الكلام عن التنزيهات ـ بإذن الله تعالى.

ثم يحكي اعتراضا ثانيا يتعلق بمذهبهم في «**العدل**»، يذكر المُعترضُ فيه قولَهم بأن الله ـ تعالى ـ قادر على الظلم، ثم يقول: «هلا قلتم: إنه يفعل الجهل. ولا يلزمنا شيء مما قلتموه ونمتنع من الجواب، كما قلتم: إنه قادر على الظلم. ولو فرضنا أنه يفعل الظلم؛ لم نقل: إنه يؤدي إلى جهل أو حاجة. ولم نقل: إنه لا يؤدي إلى ذلك. لأن الظلم يخرج حينئذ عن الدلالة، وذلك لا يجوز»[3].

---

[1] - الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٦٤.

[2] - انظر السابق نفسه.

[3] - السابق ـ ص ٦٤، ٦٥.

وأجاب الطوسي بأن صحيح كلامهم في الظلم على غير هذا الوجه الذي ذكره المعترض، وأنه سَيُبَيِّنُه بموضعه من الكتاب[1]. ثم ذكر أن المجيب بما ذكره المعترض يفرق بين الجهل والظلم بأن الجهل موجب لكون الجاهل جاهلا، ولا يجوز أن يثبت الجهل من غير أن يوجب الصفة، لما في ذلك من نقض للعلة. وليس كذلك الظلم؛ لأنه ليس بموجب للجهل والحاجة فجاز الامتناع من الجواب[2].

ويذكر الطوسي هنا أنه لا يجوز اعتبار هذه الطريقة في بيان فساد القول بكونه ـ تعالى ـ قادرا بقدرة محدثة، لأن الصحيح أن القدرة لا ضد لها، لكن يمكن القول بأنه ـ تعالى ـ لا يجوز أن يكون قادرا بقدرة محدثة؛ لأن من شرطها أن يستعمل محلها في الفعل، ولا يصح أن يكون ـ تعالى ـ محلا للحوادث، ووجودها لا في محل ينقض حكم استعمال محلها في الفعل؛ فيبطل بذلك أن يكون ـ تعالى ـ قادرا بقدرة محدثة على كل حال.

وكذلك القول في إفساد كونه ـ تعالى ـ حيا بحياة محدثة، لأن من شرط الحياة أن يُدْرَكَ بمحلِّها، وهو أخصُّ صفاتها، ومن شرطها أن تجعل الأشياء الكثيرة في حكم الشيء الواحد، وذلك مما لا يجوز في حق القديم ـ تعالى.

ووجود الحياة لا في محل يبطل أيضا هذا الحكم؛ فيستحيل بذلك أن يكون ـ تعالى ـ حيا بحياة محدثة على كل حال[3].

وإذا ثبت أن الله ـ تعالى ـ قادر عالم حي موجود فيما لم يزل؛ فقد ثبت أن هذه

---

[1] - وإشارة الطوسي هنا إلى الكلام في الحسن والقبيح، وأنهما من جنس واحد؛ فلطم اليتيم على وجه التأديب حسن، ولطمه على وجه التعدي ظلم قبيح. وا ـ تعالى ـ إذا كان قادرا على فعل الظلم القبيح؛ فإنه يمتنع أن يفعله لعلمه بقبحه وغناه عنه .. راجع تمهيد الأصول ـ ص١٠٦، ١١٠.

[2] - وهذا الوجه من الدلالة على أن ا ـ تعالى ـ لا يعلم بعلم متجدد، وما أورده عليه الطوسي ثم دفعه، لم أجده فيما تحت أيدينا من كتب القاضي.

[3] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٦٥. وراجع القاضي في الكلام عن القدرة والحياة: شرح الأصول الخمسة ـ ص ٢٠٠، ٢٠١.

الصفات واجبة، ووجوب الصفة يغني عن معنى يوجبها، كما أن الصفة المُوجَبة عن علة تستغني بوجوبها عن علة ثانية، ولا وجه لذلك إلا وجوبها؛ فيجب أن يكون ذلك حكم كل صفة واجبة، على حد تعبير الشيخ الطوسي.

وإن قيل: إن الصفة المُوجَبة عن العلة لم تستغن عن الثانية لوجوبها؛ بل لأن تعلقها بالعلة الثانية لا يكون إلا بأن تختص بها، والاختصاص لا يكون إلا بالحلول أو بالمجاورة، وذلك لا يصح في العلل. فالطوسي يمنع ذلك بأنه نتاج مذهب «**الصفاتية**» الباطل؛ فيجب أن يتركوه لا أن يعترضوا بما يؤدي إليه من الفساد، ولو جاز ذلك لهم لجاز لكل مبطل أن يتمسك بمذهب فاسد ويمتنع مما يؤدي إليه، وهذا باطل.

ويتابع الطوسي الجواب قائلا: «لا يخلو أن تكون هذه الصفة استغنت عن علة ثانية لوجوبها مطلقا، أو لوجوبها عن علة. فإن كان الأول ثبت ما أردناه، وإن كان الثاني وجب أن تكون صفات النفس كلها لا تستغني عن علة؛ لأنها غير موجبة عن علة، وما قالوه من أن العرض لا يقوم بالعرض لا يصح على مذهبهم[1]؛ لأن عندهم العلمَ القديم يقوم به ـ تعالى ـ وإن لم يكن ـ تعالى ـ متحيزا؛ فهلا جاز أن يقوم العرض بالعرض؟»[2].

---

[1] - القول بأن العرض يصح قيامه بالعرض منعه أكثر المتكلمين، وجوزه أكثر الفلاسفة، وقال به من المعتزلة معمر بن عباد السلمي، كما حكاه العلامة الحلي في نهاية المرام في علم الكلام ـ ١/ ٢٩٢. وراجع الجرجاني: شرح المواقف ـ ٥/ ٣٢.

[2] - الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٦٦. وراجع القاضي: شرح الأصول الخمسة ـ ص ١٩٩، ٢٠٠؛ حيث ذكر هذا الوجه من الدلالة، وذكر معه وجها آخر يقال فيه: «لو كان ا ـ تعالى ـ عالما بعلم؛ لكان إليه طريق، ولا طريق لذلك ...؛ لأن الطريق إلى إثبات العلم وغيره من العلل تجدد الصفة مع الجواز، وهذه الصفة واجبة ـ تعالى». وهذا من باب انتفاء المدلول لانتفاء الدليل، ولما كان القاضي قد عاب على أبي القاسم البلخي استدلاله على نفي إله ثان بأنه لا طريق إليه؛ فقد فرق بين الموضعين بأن الإله الثاني يجوز أن يثبت ولا يختار ما هو طريق إليه؛ لأن الطريق إليه فعله وهو موقوف على اختياره وقصده، بخلاف العلم الذي هو علة موجبة لما هو طريق إليها، ومن ثم فلا يجوز إثباته دون أن يكون له طريق.

* وأما إلزام الشيخ الطوسي «**الصفاتية**» بأن مذهبهم لا يصح معه أن العرض لا يقوم بالعرض؛ لعدم مراعاتهم التحيز في قيام صفات المعاني بذات الله ـ تعالى ـ؛ فهذا من باب التحكم الباطل الذي ينتقده الشيخ الطوسي على خصومه، ثم يقع فيه هو نفسه؛ لأن «**الصفاتية**» ومنهم «**الأشعرية**» لا يقولون: إن صفات الله ـ تعالى ـ أعراض. ولأن العرض ـ عندهم ـ لا يقوم بالعرض بسبب أنه غير متحيز؛ بل لأنه ليس ذاتا مستقلة في الوجود على ما ذكره أبو حامد الغزالي[١]. ولا يقوم العرض بالعرض عند القدامى منهم؛ لقولهم إن الأعراض لا يصح عليها البقاء، وتبطل في ثاني حال وجودها[٢]. وإني لا أعرف أحدا من الأشعرية خاصة ذهب إلى تجويز قيام العرض بالعرض قبل الفخر الرازي (تـ٦٠٦هـ)، وله في ذلك نظر[٣] وافقه عليه متأخرو الاثنا عشرية من طائفة الشيخ نفسه[٤]؛ على حين خالفه فيه وعارَضَ رأيَهُ متأخرو الأشعرية[٥].

ولا أدري لِمَ رَمَى الطوسي بسهمه «**الصفاتية**» وحدهم، وترك شيخه المفيد الذي أثبت الإنسان في حقيقته جوهرا بسيطا غير متحيز، ومع ذلك يتحمل الأعراض كالحياة والعلم والقدرة والشهوة والنفرة؟!!

* والذي يدل ـ عند الشيخ الطوسي ـ على أن ما ذكره من الصفات يجب أن يكون للنفس هو أنه لا بد من أن يكون فرق بين صفة النفس وصفة المعنى، ولا يخلو أن يكون

---

[١]- قال الغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد ـ ص ٥٠: «العرض ما يستدعي وجوده ذاتا يقوم به».

[٢]- راجع الباقلاني: التمهيد ـ ص ١٨. طبعة مكارثي. والبغدادي: أصول الدين ـ ص ٥٠.

[٣]- راجع الرازي: المباحث المشرقية ـ ١/ ١٥٤، ١٥٥.

[٤]- راجع العلامة الحلي: نهاية المرام في علم الكلام ـ ا/ ٢٩٢: ٢٩٤. وراجع أيضا جمال الدين مقداد ابن عبد ا الحلي: إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ـ ص ٢٠.

[٥]- راجع الجرجاني: شرح المواقف ـ ٥/ ٣٢: ٣٧. وسعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد ـ ٢/ ١٥٧: ١٥٩.

الفرق بينهما بنفس حصول الصفة أو بكيفية استحقاقها، وينتهي الطوسي إلى ما انتهى إليه شيخه المرتضى من أن الجواز في كيفية الاستحقاق طريق صفات المعاني؛ فيجب أن يكون الوجوب طريق صفات النفس، أو فلا سبيل إلى الفرق بين القسمين، وهذا باطل[1].

والطوسي لا يرتضي أن يقال: إنما نفرق بين القسمين بأن الصفة متى عُلّلت بالمعنى فأدَّى إلى الفساد؛ وجب أن تكون صفة نفسية. والطوسي يرفض هذا الفرق لأنه أوَّلا ينعكس، ولقائل أن يقول: إنه يجب أن تستند الصفات كلها إلى النفس إلا إذا أدَّى إلى الفساد؛ فحينئذ تستند إلى العلل وذلك باطل. فما كان مثله يجب أن يحكم بفساده؛ على أن كون الجوهر جوهرا ومتحيزا متى علَّلناه بعلة لا يؤدي إلى الفساد لأنه يصح قيام العرض بالجوهر، وإنما يصح ذلك لهم في العرض الذي لا يقوم به العرض.

والطوسي يُعَرِّضُ هنا بمثبتي المعاني القديمة، وقد سبق أن ألزمهم قيام العرض بالعرض فيما صَحَّحوه من قيام المعاني بالقديم؛ لأنهم لم يراعوا في تصحيح قيام العرض بالمحل كون المحل متحيزا[2].

والدلالة الثانية على أنه ـ تعالى ـ يستحق هذه الصفات لنفسه هو أنه لا يخلو أن يستحقها لنفسه ولما هو عليه في نفسه، أو لا لنفسه ولا لعلة، أو لعلة معدومة، أو لعلة موجودة قديمة، أو محدثة.

ولا يجوز أن يستحق هذه الصفات لا للنفس ولا للمعنى، لأن ما يُستَحَقُّ كذلك إنما يُستَحَقُّ إما بالفاعل أو المقتضي. وكونها متعلقة بالفاعل يقتضي حصولها في حال حدوث الموصوف وذلك محال ها هنا بما ثبت من وجوبها. وأما كونها مستندة إلى مقتض؛ فلا يمكن أن يشار إليه إلا كونه حيا، ولو كان كونه حيا هو المقتضي لهذه الصفات؛

---

[1] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٦٧. وهذا في حقيقته مبني على الوجه الثاني من دلالة القاضي الذي ذكرته آنفا؛ لأن الفرق بين صفة النفس وصفة المعنى يرجع إلى طريق ثبوت كل منهما؛ حيث يدل الوجوب على صفة النفس، ويدل الجواز على صفة المعنى عندهم.

[2] - انظر السابق نفسه.

لاقتضاها فينا فكان الواحد منا بكونه حيا يستغني عن وجود العلم والقدرة، وذلك فاسد لأنه كان يؤدي إلى أن يكون الواحد منا قادرا على ما لا يتناهى، وعالما بما لا يتناهى، وقد علمنا خلافه فبطل أن يستحقها على هذا الوجه.

ولا يجوز أن يستحقها لمعان معدومة، لما في ذلك من تجويز أن يجهل بجهل معدوم نفس ما علمه بعلم معدوم. وذكر الطوسي أن هذا صحيح جار في العلم والجهل بلا خلاف؛ على حين أن الذي لم يسلم بوجود ضد للقدرة والحياة لا يستطيع أن يجري الكلام على هذا الوجه؛ لكن له أن يقول في القدرة: إن ما يتعلق بغيره لنفسه يخرجه عدمه من التعلق على نحو ما سبق بيانه في الكلام عن إثبات الصفات.

وأما الحياة؛ فمن حقيقتها في المشهود أن تجعل الأجزاء الكثيرة في حكم الجملة، وأن يدرك بمحلها، وذلك لا يصح مع عدمها؛ فبطل بذلك استحقاق هذه الصفات لمعان معدومة.

وأما أن يستحقها لمعان محدثة؛ فقد سبق بيان فساده على وجه التفصيل.

والذي يدل على أنه لم يستحق هذه الصفات لمعان قديمة امتناع وجود قديم معه - تعالى. ولو كانت هذه المعاني قديمة لوجب أن تكون أمثالا له - تعالى - فيما يستحقه من الصفات؛ فيكون المعنى على صفة يصح لأجلها أن يكون عالما قادرا حيا، ويكون القديم - تعالى - بصفة العلم والقدرة والحياة؛ لاشتراك الكل في القدم الذي هو صفة النفس.

والطوسي في هذا متابع لما ذكرناه من كلام المرتضى؛ لكنه يورد على ذلك سؤالا يتعلق بالخلاف في حكم صفة القدم، كأن يقال: أليس عند جماعة أن كونه قديما ليس بصفة نفس؛ فلا يجب مع الاشتراك فيه أن يكون هناك تماثل؟ وجواب الشيخ: أن هذا لا يلزم القائلَ بأن القدم صفة النفس.

ومن قال بأنه مقتضى صفة النفس يقول: إن مع الاشتراك فيها وجوب الاشتراك في المقتضيات، كما أن ما شارك الجوهر في كونه متحيزا وجب أن يشاركه في كونه جوهرا، وما شاركه في كونه جوهرا وجب أن يشاركه في كونه متحيزا.

وعلى هذا يصرح الطوسي ببطلان السؤال على المذهبين جميعا[1].

والذي يدل على أن كونه ـ تعالى ـ قديما صفة النفس أو مقتضى صفة النفس، هو أنها الصفة التي يقع بها الخلاف والوفاق؛ فيخالف بها ما يخالفه، ويوافق ما يوافقه؛ لأن القديم ـ تعالى ـ مخالف للمحدث، ولا بد أن يكون مخالفا له بصفة. وهذه الصفة إما أن تكون كونه عالما، أو قادرا، أو حيا، أو قديما. ولا يجوز أن تكون كونه مريدا وكارها؛ لأنهما من صفات المعاني المتجددة، والخلاف والوفاق غير متجددين.

أما كونه عالما؛ فلا يجوز لأنا نشاركه في مثل هذه الصفة على وجه وإن كنا نخالفه في وجه.

ولا يجوز أن نخالفه بكونه قادرا وإن لم نشاركه فيه؛ إذ لو وقع بهذه الصفة المخالفة، لوجب أن يخالف بعضنا بعضا بها لأن صفات القادرين كلها مختلفة لا يتماثل منها صفتان، وقد علمنا أن بعضنا لا يخالف بعضا بكونه قادرا.

وأما كونه حيا؛ فالمشاركة واقعة فيه؛ لأن صفات الحي جميعا متماثلة بلا فرق بين حي قديم وحي محدث.

لا يبقى بعد ذلك إلا كونه قديما؛ فيجب أن يكون ما شاركه في هذه الصفة مثلا له؛ لأن الصفة التي يقع بها الخلاف تقع فيها المماثلة، كما أن الجوهر يخالف السواد بكونه جوهرا، ويماثل غيره من الجواهر بكونه جوهرا.

وإذا قال معترض في صفة القديم: إنما هي وجود لا عن أول، ونحن نشاركه في الوجود؛ لأن صفاته متماثلة، وكونه بلا أول نفي لا يقع به الخلاف والوفاق. فجواب الشيخ الطوسي أن هذا الاعتراض لا يتجه على من يقول: إن القديم يخالف بصفته الذاتية دون هذه الصفات. ومن لا يقول بذلك يدفع هذا الاعتراض بأن يقول: الخلاف يقع بكيفية كونه موجودا، وهو وجوب هذه الصفة له، وهذا لا تقع فيه الشركة.

---

[1] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٦٧، ٦٨.

وهنا يقال: يلزمكم على هذا أن الخلاف يقع بسائر الصفات النفسية من كونه عالما قادرا حيا، وقد قلتم: إن الخلاف والوفاق لا يقع بها!! والشيخ الطوسي لا يملك غير التزام ما ألزم به؛ فيقول مسلما: «إذا اعتبرنا الخلاف بكيفية الصفة؛ فإنا نقول: إنه يخالف بجميع ذلك. وإذا قلنا: بجميع ذلك. فقد قلنا بموجب الإلزام».

ثم يورد الطوسي طلب بيان أرجح المذهبين، ويأبى الترجيح في هذا الكتاب، ويعلن الاكتفاء في هذا الموضع بأن ما ذكره كاف في بيان أن القول باستحقاق الله ـ تعالى ـ هذه الصفات لمعان قديمة يوجب كونه ـ تعالى ـ على صفات المعاني، وكون المعاني على صفاته، وأن يستغني بمعنى واحد في جميع الصفات، وذلك كله باطل؛ فما أدى إليه كذلك[1].

ثم يشرع الطوسي في ذكر دلالة ثالثة يبنيها على أن وجه استحقاق هذه الصفات واحد؛ لما ثبت من أنها واجبة له ـ تعالى ـ فيما لم يزل. ولو استحق ـ تعالى ـ كونه قديما لمعنى؛ لوجب أن يكون لذلك المعنى معنى آخر قديم، وذلك يؤدي إلى إثبات ما لا يتناهى من القدماء[2]، وهذا مذهب فاسد؛ فيجب الرجوع عنه إلى القول بأنه ـ تعالى ـ قديم لنفسه، وعلى هذا يجب القول بذلك في سائر هذه الصفات؛ لأنه ـ تعالى ـ استحقها على وجه

---

[1] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٦٩. وقد رأينا المرتضى من قبل قد استدل في منع استحقاق الصفات لمعان قديمة بأن القدم هو الوصف الأخص الذي يقع به الخلاف والوفاق، فلما أثبت الصفات النفسية؛ أجرى الكلام في أنها جميعا من حيث كونها نفسية يقع بها الخلاف والوفاق.

وراجع كلام القاضي عن نفي المعاني القديمة: شرح الأصول الخمسة ـ ص ١٩٥: ١٩٩ والمذهبان اللذان ذكرهما الطوسي أحدهما لأبي علي الجبائي، والثاني لأبي هاشم، وقد تبناهما القاضي عبد الجبار أيضا بلا ترجيح.

[2] - لم يبين الطوسي وجه الإيجاب في كلامه. ولعله يقصد أن القديم لا يعلل، ولو عللنا هذه الصفة التي لم يزل ا ـ تعالى ـ مستحقا لها بمعنى قديم؛ فيجب أن يعلل ذلك المعنى القديم بمعنى قديم آخر لا إلى نهاية بجامع اشتراك الكل في القدم، وما يجب في القديم الأول يجب في الثاني والثالث ... لا إلى نهاية.

واحد، والفصل بينها في ذلك مناقضة[1].

وهذا يذكر بالسؤال الذي أخرته عن موضعه بالمطبوع من كتاب «**تمهيد الأصول**»، وذلك أنه إذا قيل: لم لا يجوز أن يعلم بعض المعلومات لنفسه، وبعضها بعلم محدث، أو يعلم ما علمه لنفسه بعلم محدث يفعله؛ فيكون عالما من الوجهين جميعا؟ وقد أجاب الشيخ الطوسي بأنه إذا ثبت أنه عالم ببعض المعلومات لنفسه؛ وجب أن يكون عالما بسائرها لنفسه.

وبيان ذلك أن هذه المعلومات لا تخلو من أن يصح أن يعلمها، أو لا يصح. فإن صح أن يعلمها؛ وجب أن يعلمها لنفسه لأن صفة النفس إذا صحت وجبت. ويضاف إلى ذلك أن تعلقه ـ تعالى ـ بالمعلومات تعلُّقُ العالمين لا العلوم، والعالم من حيث كان عالما يصح أن يعلم كل معلوم، وليس لأحد أن يعترض بأن الواحد منا لا يجوز أن يعلم ما لا نهاية؛ فذلك لم يصح لأن وجود علوم لا نهاية لها محال، وما من معلوم إلا ويصح أن يعلمه كل عالم. وذكر الطوسي أنه قال بأنَّ تَعَلُّقَه بالمعلومات تَعَلُّقُ العالمين لا العلوم؛ لأنه لمكان هذا التَعَلُّق يجب أن يكون حيا، ولأجله يصح منه الفعل المحكم، ويصح أن يعلم أكثر من معلوم واحد، وكل ذلك محال في العلم[2]؛ لأن مُتعَلَّقَه هو كون من يقوم به من الأحياء عالما كما سبق في بيان كلام الشيخ الطوسي نفسه عن أنَّ العَدَمَ يمنع التَعَلُّق بالغير للنفس في إثبات كونه ـ تعالى ـ موجودا.

هذا الكلام في المعلومات على فرض أنه يصح أن يعلمها، فإن كان لا يصح أن يعلمها؛ فما لا يصح أن يعلم لا يجوز أن يعلم للنفس ولا بعلم مُحدَث.

وكما جرى هذا الكلام في كونه ـ تعالى ـ عالما، يجري في كونه ـ تعالى ـ قادرا. أما

---

[1] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٧٠.

[2] - المذكور في المطبوع «وكل ذلك محال في القديم». وإن العجب لا ينتهي من محقق هذا الكتاب .. كيف استقام له فهم النص العربي الذي حققه؛ ليترجمه بعد ذلك إلى اللغة الفارسية؟!!

كونه حيا؛ فلا لأن هذه الصفة لا تتعلق بالغير[1].

وقد أثبت مُحَقِّقُ «**تمهيد الأصول**» في نص طبعته بعد ذلك وجهين من الدلالة على أن الله ـ تعالى ـ لم يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، أحسب أن القارئ في تحصيل فهمهما وإدراك معنى معقول لهما في مذهب القوم بحاجة إلى مقارنتهما على الفور بأصلهما عند القاضي عبد الجبار في «**شرح الأصول الخمسة**».

والأول على ما جاء في المطبوع من «**تمهيد الأصول**»: أنه ـ تعالى ـ لا يجوز أن يعلم بعلم قديم؛ لأن ذلك يوجب أن يكون هذا العلم من جنس علومنا؛ لأنَّه يَتَعَلَّقُ بالمعلوم على حدِّ تَعَلُّق علومنا به، والعلمان إذا تعلقا بمعلوم واحد وجب أن يكونا مثلين. ولا يعترض على ذلك بأن المخالفة من حيث إنه يتعلق بمعلومات لا نهاية لها، أو من حيث كان قديما؛ لأنَّ الطوسي لا يُسَلِّمُ أنَّ العلم القديم يتعلق بما يتناهى، ويزعم أنه لا يتعلق إلا بمعلوم واحد وفق ما سيبينه في الدلالة الثانية. وكونه علما قديما لا مدخل له في المخالفة والتماثل؛ لأن العلمين يتماثلان من حيث تعلقا بمعلوم واحد، على وجه واحد، في وقت واحد، على طريقة واحدة، لا من حيث كانا محدثين أو قديمين[2].

والذي عند القاضي عبد الجبار: «أن الله ـ تعالى ـ لو كان عالما بعلم؛ لكان يجب في علمه أن يكون مثلا لعلمنا، وفي علمنا أن يكون مثلا لعلمه ـ تعالى. وهذا يوجب أن يكونا قديمين أو محدثين؛ لأن المثلين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث». وذكر القاضي أن هذه الدلالة مبنية على أصلين: أحدهما: أنه ـ تعالى ـ لو كان عالما بعلم لوجب في علمه أن يكون مثلا لعلمنا، وفي علمنا أن يكون مثلا لعلمه. ودليل ذلك أنه لو كان عالما بعلم؛ لوجب فيه أن يتعلق بما تعلق به علمنا، وهذا يقتضي تماثلهما؛ لأن العلمين إذا تعلَّقا بمُتَعَلَّقٍ واحد على أخص ما يمكن كانا مثلين، بدليل أنه لو طرأ عليهما ضد لنفاهما

---

[1] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٦٣، ٦٤.

[2] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٧٠.

جميعا، والشيء الواحد لا يجوز أن ينفي شيئين مختلفين غير ضدين.

ومن البَيِّنِ أنَّ كلام القاضي مختلف تماما ـ في بعض أجزائه في الأقل ـ عن كلام الطوسي، وأنه أقرب إلى الاتساق الفكري منه. وقد يُبَيِّنُ حكمنا هذا قول القاضي بعد ذلك: «فإن قيل: هذا يجب إذا حصلا لعالم واحد، فأما إذا تغاير العالِمَان؛ فلا. قلنا: تغايُرُ العالِمَينِ بهما لا يوجب افتراقهما إلا في كيفية الوجوب، والافتراق في ذلك والاتفاق فيه مما لا حظ له في اقتضاء الخلاف والوفاق، ولهذا صح وجود المختلفين في محل واحد، ووجود المثلين متغايرين؛ لأنه لا تنافي بينهما ولا ما يجري مجرى التنافي».

والأصل الثاني: أن المثلين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث، ودليله ما قد ثبت من أن القدم مما يقع به الخلاف والوفاق، والصفة التي يقع بها الخلاف والوفاق لا يجوز اتفاق المختلفين فيها ولا افتراق المثلين[1].

والوجه الثاني من الدلالة على أنه ـ تعالى ـ لا يجوز أن يعلم بعلم قديم وفق ما جاء في المطبوع من «**تمهيد الأصول**»: أن ذلك يؤدي إلى «ألا يعلم أكثر من معلوم واحد، ويعلم[2] بعلوم متناهية معلومات متناهية، والمعلومات المتناهية لا تعلم إلا بعلوم متناهية. ولا يجوز أن يكون له علوم لا تتناهى، ووجود معلومات لا تتناهى محال. وكونه عالما بمعلومات متناهية أو معلوم واحد خروج عن الإسلام. وإنما قلنا ذلك لأن العلم الواحد لا يجوز أن يتعلق بأكثر من معلوم واحد على طريق التفصيل؛ لأنه لو تعدَّى المعلومَ الواحد لم ينحصر، وكان يتعلق بما لا يتناهى، وذلك باطل. ولأنه كان يؤدي إلى أن يكون معلومان لا يصح أن يعلم أحدهما وإن جهل الآخر، وقد علمنا أنه لا معلومين إلا ويصح أن يعلم

[1] - انظر القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ـ ص ٢٠١، ٢٠٢ وقد كان تصرفي في ترتيب الكلام بأن ألحقت بذكر الأصل ما يبينه ويدل عليه. ومن الواضح أن هذا الوجه هو الموافق لما مر بنا من مذهب الشيخ الطوسي على خلاف ما أثبته محقق التمهيد، الذي لو نظر في مؤلفات القاضي لوقى نفسه من عشرات الأخطاء التي أفسدت عمله.

[2] - أحسب أن الصواب (أو يعلم).

أحدهما وإن لم يعلم الآخر»[1].

وهذا كلام لا يخلو من اضطراب ظاهر، ربما يصححه ما لدى القاضي عبد الجبار في «**شرح الأصول الخمسة**»، حيث يقول: «لو كان عالما بعلم؛ لكان لا يخلو إما أن يكون عالما بعلم واحد، أو بعلوم منحصرة، أو بعلوم لا نهاية لها. لا يجوز أن يكون عالما بعلوم لا تتناهى، لأن وجود ما لا يتناهى محال. ولا يجوز أن يكون عالما بعلوم منحصرة؛ لأن انحصار العلوم يوجب انحصار المعلومات. ولا يجوز أن يكون عالما بعلم واحد؛ لأن العلم الواحد لا يجوز أن يتعلَّقَ بأزيدَ من مُتَعَلَّقٍ واحد على طريق التفصيل؛ فيجب أن لا يكون عالما بعلم أصلا». والذي يدلُّ عنده على أن العلم الواحد لا يجوز أن يتعلَّقَ بأزيدَ من مُتَعَلَّقٍ واحد على طريق التفصيل أنه لو جاز أن يتعدى في التعلق من واحد إلى ما زاد عليه ولا حاصر؛ لجاز أن يتعلق بما لا نهاية له، وأن يتعلق بالشيء على ما ليس به كالاعتقاد، وذلك محال. وذكر القاضي أيضا أنه ما من معلومين إلا ويصح أن يعلم أحدهما ولا يعلم الآخر .. قال: «وهذا يدل على أن العلم الواحد لا يجوز أن يتعلَّقَ بأزيدَ من مُتَعَلَّقٍ واحد على طريق التفصيل»[2].

ومما ذكره الطوسي بعد ذلك بناء على كلامه السابق في نفي كون الله ـ تعالى ـ حيا وقادرا لمعنى، أن صفات الحياة جميعا متماثلة، ولو كان ـ تعالى ـ حيا بحياة؛ لوجب أن تكون حياته من جنس حياتنا، وكان ذلك يؤدي إلى أن تكون حياته محدثة أو حياتنا قديمة. وهذا مثل ما ذكرناه من كلام القاضي عبد الجبار في العلم. أما القدرة فتختص بما سبق بيانه من أنَّ القُدَرَ لا يصح بها فعل الأجسام من حيث كانت قدرا؛ لأنها مع اختلافها تساوت في ذلك، ولو كان القديم ـ تعالى ـ قادرا بقدرة لما صح منه فعل الأجسام، وقد ظهر أنه فاعلها. ويذكر الطوسي أنه لا تعلق للقدم والحدوث في صحة الفعل بالقُدَرِ،

[1] - الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٧٠.

[2] - القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ـ ص ٢٠٢.

بدلالة قدم العلم والحياة عند أصحاب المعاني على حين لا يصح بهما الفعل[1].

وبعد أن ينتهي الطوسي من بيان أن كونه ـ تعالى ـ قادرا وعالما وحيا وموجودا وقديما صفاتٌ نفسية يعقد فصلا في بيان أنه ـ تعالى ـ لا يخرج عن صفاته النفسية التي استحقها لنفسه أو لما هو عليه في نفسه.

ونلاحظ هنا أنه لم يقتصر على مذهب أبي علي الجبائي كما فعل شيخه المرتضى؛ وإنما ضم إليه مذهب أبي هاشم على نحو ما كان يفعل القاضي عبد الجبار.

والطوسي كالمرتضى يرى أنه ـ تعالى ـ لا يخرج عن صفاته النفسية؛ لأنه لو خرج عنها لخرج من كونه معلوما؛ لأن صفة النفس هي التي تدخل بها الذات في كونها معلومة.

وإذا قال معترض: أليس عندكم أنه يستحق هذه الصفات لما هو عليه في نفسه، والصفات المقتضاة عن صفة النفس يجوز خروج الموصوف عنها، كتحيز الجوهر لما كان من مقتضى كونه جوهرا؛ جاز خروجه عنه إذا خرج عن الوجود؟ فجواب الشيخ الطوسي: أن الذي جاز في التحيز وما جرى مجراه إنما جاز من حيث كانت هذه الصفات مشروطة بالوجود، والوجود غير واجب لها على كل حال، وليس كذلك القديم ـ تعالى ـ لأن الوجود واجب له في كل حال؛ فلم يجز خروجه عن شيء من صفاته النفسية لحصول شرطها دائما؛ إذ الموجب لها ما هو عليه في ذاته، وهو حاصل في كل حال ..

قال الطوسي: «هذا على مذهب من يقول: إنه ـ تعالى ـ يستحق هذه الصفات لما هو عليه في ذاته. فأما من قال: يستحقها لذاته. فلا يتوجه عليه هذا السؤال؛ لأنه يقول: صفات النفس لا يجوز خروج الموصوف عنها على كل حال ...»[2].

---

[1] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٧٠، ٧١.

[2] - السابق ـ ص ٧٢.

* وحينما تكلم الشيخ الطوسي عن إثبات كون الله ـ تعالى ـ مريدا وكارها، بيَّنَ أنه استحق هاتين الصفتين لمعنيين محدثين يحدثهما لا في محل؛ لأن المريد لا يخلو أن يكون مريدا لنفسه، أو بإرادة، أو مريدا لا لنفسه ولا لمعنى هو إرادة. والذي يدل على أنه لا يجوز أن يكون مريدا لنفسه أنه لو كان كذلك؛ لوجب أن يكون مريدا لكل ما يصح أن يكون مرادا؛ لأن صفة النفس إذا صحت وجبت، وهذا يوجب كونه مريدا لكل ما يجوز حدوثه؛ فيستحيل أن يكون كارها لما في ذلك من صحة كونه كارها لما هو مريد له من حيث كان كونه كارها لا يتعَلَّقُ إلا بما يجوز حدوثه أيضا. ولو كانت الإرادة والكراهة تتعلقان بغير الحدوث؛ لوجب تعلقهما بالماضي كالاعتقاد والظن والتمني، والمعلوم خلاف ذلك. ولو كان مريدا لكل ما يصح أن يكون مرادا؛ لوجب أيضا أن يكون مريدا للقبائح، وذلك صفة نقص سواء أكان المريد مريدا لنفسه، أم بإرادة محدثة أو قديمة، أم لا لنفسه ولا لعلة.

والذي يدل على أنه ـ تعالى ـ لا يجوز أن يكون مريدا لا لنفسه ولا لمعنى أن ذلك يؤدي أيضا إلى وجوب إرادته لكل ما يصح أن يكون مرادا. ولأن ما يكون من الصفات لا للنفس ولا لعلة فلا بُدَّ أن يستند إلى الفاعل أو إلى كونه حيا. ولا يجوز في حق القديم ـ تعالى ـ أن يكون مريدا بالفاعل. ولا يجوز أن يكون مريدا لكونه حيا؛ لأنه لو كان كذلك لوجب ذلك فينا أيضا من حيث إن المقتضي لا يختلف في الشاهد والغائب.

فإن كان مريدا لمعنى؛ لم يخل ذلك المعنى من أن يكون موجودا، أو معدوما. ولا يجوز أن يكون مريدا بإرادة معدومة؛ لأنه لو صح ذلك لوجب أن يكون كارها بكراهة معدومة، وعلى فرض صحة ذلك يكون مريدا كارها للشيء الواحد على وجه واحد في وقت واحد. ويكون أيضا مريدا لكل ما يصح أن يكون مرادا؛ لأن المرادات المعدومة لا نهاية لها. وقد سبق الكلام على أن ما يتعلق بغيره لنفسه يخرج بالعدم من هذا التعَلُّق.

وإن كان ذلك المعنى موجودا؛ لم يخل من أن يكون قديما، أو محدثا. ولا يجوز أن يكون قديما؛ لبطلان وجود معان قديمة معه ـ تعالى. ولما يجب عن ذلك لو صح من كونه

مريدا لكل ما يصح أن يكون مرادا.

وإن كان محدثا؛ لم يخل من أن يكون موجودا فيه، أو في غيره، أو لا في محل. ولا يجوز أن يكون ـ تعالى ـ مريدا بإرادة محدثة فيه؛ لأنه ليس بمحل للحوادث، والمصحح لقيام الأعراض التحيز بدليل أن ما ليس بمتحيز لا يصح حلول الأعراض فيه، كالأعراض والمعدومات.

ولا يجوز أن يريد بإرادة تحل في غيره؛ لأنه إما أن يكون جمادا مواتا فلا تحل الإرادة فيه لافتقارها إلى بنية مخصوصة فيها حياة. وإما أن يكون حيا فيكون المريد بهذه الإرادة، بدليل أن زيدا لا يكون مريدا بما حل من الإرادات في قلب عمرو؛ لفقد الاختصاص.

لا يبقى بعد ذلك إلا أنه ـ تعالى ـ مريد بإرادة محدثة موجودة لا في محل، وهو مطلوب الشيخ الذي يحاول إثباته بجهد جدلي جهيد[1].

* وفي كتاب «**الاقتصاد**» يسوق الشيخ الطوسي الكلام مختصرا عن كيفية استحقاق الله ـ تعالى ـ للصفات، ويتابع فيه المرتضى في كل ما اشتركا في إثباته من الصفات. غير أنه لما زاد في الإثباتِ الكلامَ عن كونه متكلما؛ زاد هنا أنه استحق هذه الصفة بما أحدثه من الكلام؛ لأن حقيقة المتكلم: من وقع منه الكلام المعقول المنتظم من حرفين فصاعدا بحسب دواعيه وأحواله[2].

---

[1] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٥٥: ٥٧، ولقد كان أكثر تصرفي في ترتيب الكلام وإلحاق البيان بأصول الدلالة. ومما قاله الحلبي بعد ذكر هذه الدلالة مختصرة في الكافي ـ ص ٤٣: «ولا يعجب من هذا ذو فطنة بهذا العلم؛ لأنه إذا ثبت كونه تعالى مريدا، وفسد أن يكون مريدا لنفسه، أو لمعنى قديم، وثبت أنه مريد بإرادة يستحيل أن تحله، أو تحل غيره؛ اقتضى ذلك وجودها لا في محل، وزال التعجب مما اقتضاه البرهان».

[2] - راجع الطوسي: الاقتصاد ـ ص ٣٣: ٣٧.

وعلى هذا النسق من الاختصار جرى كلام تقي الدين أبي الصلاح الحلبي في كتابيه[1].

* إلى هنا والكلام في الصفات التي يستحقها الله ـ تعالى ـ فيما لم يزل على أنها صفات نفسية ذاتية يستحقها الله ـ تعالى ـ لنفسه أو لما هو عليه في نفسه؛ لكنَّ المصرح به في رسالة «**مسائل كلامية**» المنسوبة إلى الشيخ الطوسي أن «الله ـ تعالى ـ لا يتصف بصفة زائدة على ذاته؛ لأنها لو كانت قديمة لزم تعدد القدماء، وإن كانت حادثة كان محلا للحوادث». وبعد هذا: «الله ـ تعالى ـ غني عن غيره، بدليل أنه واجب الوجود لذاته، وغيره ممكن الوجود لذاته»[2].

وهذا نص غريب؛ فقد سبق لنا بيان مفهوم «**الصفة**» عند متكلمي القرن الخامس من الاثنا عشرية، والصفة عندهم قول الواصف الدال على ما يكون عليه الموصوف من الأمور المعقولة، وهم لا يطلقونها على المعاني التي هي صفات زائدة على الذات عند «**الصفاتية**». والذي يناسب ما نعرفه من مذهب الطوسي وشيوخه وأقرانه وتلاميذه أن يقال: إن الله ـ تعالى ـ لا يستحق ما يتصف به من الصفات فيما لم يزل لمعان زائدة على ذاته؛ لأنها لو كانت قديمة لزم تعدد القدماء، وإن كانت حادثة كان محلا للحوادث.

ومهما يكن من أمر هذا النص السابق؛ فقد بينت في غير موضع مما سبق أنَّ في النفس شيئا من صحة نسبة هذه الرسالة ورسالة «**الاعتقادات**» إلى شيخ الطائفة أبي جعفر محمد ابن الحسن الطوسي؛ لنتهيأ لكشف الحجاب عن القطع ببطلان هذه النسبة، وقد آن لي أن أقول: إن هاتين الرسالتين تشتملان معا على فكرة تقسيم الوجود إلى واجب وممكن، وعلى استعمالها ـ بدل الأدلة الكلامية التقليدية ـ في معرفة الله ـ تعالى ـ وصفاته. وهي فكرة فلسفية لم يعرفها الكلام الاثنا عشري على هذا الوجه ـ فيما أعلم ـ قبل زمان المحقق الخواجة نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ)، وهو مقارب أو مطابق لشيخ الطائفة

---

[1] - راجع الحلبي: تقريب المعارف ـ ص ٤٧: ٥١. وراجع له أيضا: الكافي ـ ص ٤٢، ٤٣.

[2] - الطوسي: مسائل كلامية ـ ص ٩٦.

في كنيته واسمه ونسبته إلى طوس؛ فهو أبو جعفر محمد بن **محمد** بن الحسن الطوسـي[1]، ويطلق عليه أحيانا لقب «**شيخ الطائفة في العلوم العقلية والنقلية**»[2]. ولعله قد التبس على بعض النساخ فأسقط اسم والد نصير الدين[3]؛ فتطابق اسمـه تمامـا مـع اسـم شـيخ الطائفـة (تــ٤٦٠هــ)[4].

ولقد كان من لوازم هذه الفكرة عند الطوسي نصير الدين أن واجب الوجـود لا يتصـف بصفات تزيد على ذاته الواجبة، وأن صـفاته إنمـا هـي عـين ذاتـه الواجبـة؛ وإلا دخـل

---

[1] - هكذا ذكره الشهيد الأول محمد بن مكي العاملي (تـ٧٨٦هـ): الأربعين حديثا ـ ص ٥١ في إسناد الحديث الثالث والعشرين. تحقيق ونشر مدرسة الإمام المهدي بقم. مطبعة أمير ـ قم، إيران ١٤٠٧هـ. وذكره كذلك أيضا يوسف إليان سركيس (تـ١٣٥١هـ): معجم المطبوعات العربية ـ ٢/ ١٢٥٠. نشر مكتبة آية ا العظمى المرعشي. مطبعة بهمن ـ قم، إيران ١٤١٠هـ. (والكتابان ضمن الإصدار الثالث من المعجم).

[2] - كما في بحار الأنوار للعلامة المجلسي ـ ١٠٧/ ٤٦ في ذكر رواية والده لإسناد الصحيفة الكاملة السجادية عن شيوخه. ط مؤسسة الوفاء ـ بيروت، لبنان ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م. (ضمن الإصدار الثالث من المعجم).

[3] - على نحو ما نجده في بعض كتب العلامة الحلي تلميذ نصير الدين، كما في كتابه: مختلف الشيعة ـ ٩/ ٢٨ حيث جاء ذكره باسم: نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي. تحقيق ونشر وطباعة مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين ـ قم، إيران ١٤١٢هـ. وقد يكون هذا مما فات لجنة التحقيق التي أوردت الاسم هكذا أيضا في شيوخ المؤلف في مقدمة الطبعة ـ ١/ ٢١. وهذا مكرر في كثير من مقدمات تحقيق كتب العلامة الحلي؛ مثل: منتهى المطلب، وإرشاد الأذهان. وفي صلب كتاب إيضاح الفوائد ـ ٤/ ٢٢٨ لفخر المحققين ابن العلامة. (وهذه الكتب جميعا ضمن الإصدار الثالث من المعجم).

[4] - ومن العجيب أن شيخ الطائفة نفسه قد حرف اسمه في مواضع من كتب القوم إلى محمد بن محمد ابن الحسن؛ فتطابق مع اسم المحقق نصير الدين، كما في كتاب «**كشف الحجب والأستار**» للسيد إعجاز حسين النيسابوري (تـ١٢٨٦هـ) ـ ص ٤٢. نشر مكتبة آية ا العظمى المرعشي. ط٢، مطبعة بهمن ـ قم، إيران ١٤٠٩هـ. وكما في «**نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة**» للشيخ محمد باقر المحمودي ـ في موضعين: ٥/ ١٢٥، ٨/ ٢٣. ط١، النعمان ـ النجف الأشرف، العراق ١٣٨٦هـ (والكتابان ضمن الإصدار الثالث من المعجم).

وجودَه التركيبُ فخرج من الوجوب إلى الإمكان . قال نصير الدين الطوسي في «**تجريد الاعتقاد**»: «ووجوب الوجود يدل على سرمديته ونفي الزائد والشريك ...، والمعاني والأحوال والصفات الزائدة عينا». وقال تلميذه العلامة الحلي في شرحه بعد ذكر مذهب الأشعرية في المعاني، ومذهب أبي هاشم الجبائي في الأحوال، ومن أثبت من المعتزلة صفات زائدة على الذات: «وهذه المذاهب كلها ضعيفة؛ لأن وجوب الوجود يقتضي نفي هذه الأمور عنه؛ لأنه ـ تعالى ـ يستحيل أن يتصف بصفة زائدة على ذاته سواء جعلناها معنى أو حالا أو صفة غيرهما ...، وإنما قَيَّد الصِّفاتِ بالزائدة عينا؛ لأنه ـ تعالى ـ موصوف بصفات الكمال؛ لكن تلك الصفات نفس الذات في الحقيقة، وإن كانت مغايرة لها في الاعتبار»[1].

وقد ذكرت في كلام المرتضى وتلميذه الطوسي وأبي الصلاح الحلبي جميعا عن كون الله ـ مريدا وكارها، أنه ـ تعالى ـ عندهم مريد وكاره بمعنيين حادثين لا في محل. والقول بأن الله ـ تعالى ـ مريد لمعنى حادث ـ بغض النظر عن كونه في محل أو لا في محل ـ يخالف مفهوم بساطة الواجب لذاته عند من قالوا فيما بعد: إن صفات الواجب لذاته هي عين ذاته بلا فصل في واقع الأمر. ولهذا كان نصير الدين الطوسي ومن تبعه يرون أن كون الله

[1] - العلامة الحلي: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ـ ص ٤٠٤، ٤١٠. على حين أن فكرة «**وجوب الوجود**» أو «**تقسيم الوجود إلى ممكن وواجب**» وإن ذكرت في كتاب «**المنقذ من التقليد**» ـ ١/ ٢٠: ٢٣ لسديد الدين الحمصي الذي عاش حياته خلال القرن السادس الهجري وتوفي نحو عام ٦٠٠هـ؛ فإنه ذكرها في الدلالة على وجود ا ـ تعالى ـ وقدمه وحدوث الممكنات من الجواهر والأعراض، ثم لم يعد إلى ذكرها في مباحث التنزيه، وكان اعتماده على الأدلة الكلامية التقليدية فقط. وأثبتها أيضا متكلم معاصر لنصير الدين؛ لكنه لم يعتمد عليها اعتماد نصير الدين في مسائل التوحيد، وإنما كان يذكرها أحيانا مع الأدلة الكلامية التقليدية، وهو المحقق الأول نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن بن سعيد الحلي (٦٠٢ ـ ٦٧٦هـ) في كتابه «**المسلك في أصول الدين .. الرسالة الماتعية**»؛ فراجعه ـ ص ٥١، ٥٢، ٥٤: ٥٧. ثم اعتمد عليها المحقق نصير الدين الطوسي في معرفة ا ـ تعالى ـ ومعرفة تنزيهه اعتمادا كليا، ووافقه عليها من معاصريه ميثم بن علي بن ميثم البحراني (٦٣٦ ـ ٦٩٩هـ) في كتابه «**قواعد المرام في علم الكلام**».

ـ تعالى ـ مريدا وكارها يرجع إلى نفس الداعي الذي هو علمه بما فيه المصلحة أو المضرة، كما أشرت في المبحث السابق[1].

* وإن دارسي علم الكلام من الاثنا عشرية المعاصرين يرون أنَّ الشيخ المفيد والشريف المرتضى والشيخ الطوسي اعتقدوا أن الصفات عين الذات[2]. ومن هؤلاء «**حجة الإسلام والمسلمين**» علي الرباني الگلپايگاني، الذي صرح بأن القول بالعينية هو اختيار أكثر المعتزلة، وهو مختار الإمامية قاطبة، وأكثر المرجئة وجمهور الزيدية وجماعة من أصحاب الحديث والمحكّمة؛ ناسبا ذلك كله للشيخ المفيد، الذي نسب إليهم جميعا موافقته على قوله: «إنّ الله ـ عزّ وجلّ اسمه ـ حي لنفسه لا بحياة، وإنّه قادر لنفسه وعالم لنفسه لا بمعنى كما ذهب إليه المشبّهة من أصحاب الصفات، ولا الأحوال المختلفات كما أبدعه أبو هاشم الجبائي وفارق به سائر أهل التوحيد ...»[3]. ثم ذكر الگلپايگاني بعد هذا أن القول بالعينية هو مختار الحكماء الإلهيين أيضا. وأساس هذا القول عند الگلپايگاني ومن وافقه يرجع في الحقيقة إلى طريقهم ومنهجهم في معرفة الله ـ تعالى ـ وإلى فهمهم للتوحيد الصفاتي، كما حلا له أن يعبر، وهو لازم كون ذاته ـ تعالى ـ واجبة الوجود بالذات عندهم .. قال الگلپايگاني: «فالواجب بالذات كما هو واحد لا مثل له ولا شريك، أحَدٌ بسيطُ الذاتِ لا جزء له ولا كثرة في ذاته مطلقاً؛ فهو أحدي الذات والصفات ...، ولازم القول بزيادة الصفات على الذات أن تكون الذات عارية في مرتبة ذاته بذاته عمّا هو صفة الكمال كالعلم والقدرة والحياة وغيرها، فيكون تجمّله بغير ذاته، فيكون للغير تأثير في كماله. والفطرة حاكمة بأنّ ذاتا يكون كمالها بنفس ذاتها أشرف وأكمل من ذات

---

[1] - وراجع العلامة الحلي: كشف المراد ـ ص ٤٠١، ٤٠٢.

[2] - راجع الشيخ يعقوب الجعفري في تعليقاته على «**شرح جمل العلم والعمل**» للمرتضى ـ ص ٧٠، ٧١.

[3] - المفيد: أوائل المقالات ـ ص ٥٢.

استكملت بأمر زائد، فصفاته الجمالية كلّها عين ذاته أي وجودها بعينه وجود الواجب؛ فهي كلّها واجبة الوجود من غير لزوم تعدد الواجب، واليه أشار أبو نصر الفارابي بقوله: يجب أن يكون في الوجود وجود بالذات، وفى العلم علم بالذات، وفى القدرة قدرة بالذات، وفى الإرادة إرادة بالذات، حتى تكون هذه الأمور في غيره لا بالذات».[1]

وأنا على يقين من أن قول المتقدمين من متكلمي الاثنا عشرية خلال القرن الخامس على خلاف ذلك؛ إذ قالوا فيما أثبتوه من الصفات النفسية: إن الله ـ تعالى ـ استحقها لنفسه. ولم يقولوا أبدا: إنها عين ذاته ونفسه. والبون ظاهر بين قول من قال: إن الله ـ تعالى ـ قادر عالم حي موجود لنفسه أو لذاته أو لما هو عليه في ذاته. وقول من قال: إن هذه الصفات هي نفس الذات في الحقيقة.

وقد كان الشيخ المفيد يقول بأن الاسم غير المسمى، والصفة في الحقيقة غير الموصوف، وأنَّ هذا المذهب يشترك فيه الشيعة والمعتزلة جميعا، ويخالفهم في معناه العامة والمجبرة من أهل التشبيه[2].

وقد سبق أن نقلت عن أبي الفتح الكراجكي في الرد على «**الصفاتية**» النافين تغايرَ الصفات أن الأشياء التي يقع عليها العدد، ويشملها الوجود، ويختصُّ كل منها بدليل، لا تكون إلا أغيارا بعضُها سوى بعض[3].

وقد سبق أيضا أن ذكرت أن المرتضى والطوسي في هذه الأبواب متابعان أو موافقان

---

[1] - علي الرباني الگلپايگاني: الكلام المقارن .. بحوث مقارنة في عقائد الإسلام ـ ص ٦٧، ٦٨. وهذا الكلام دفعه من مثبتي المعاني القديمة من أهل السنة المتكلمون المتأخرون الجامعون بين طرق المتكلمين والحكماء؛ أمثال: القاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي في«**المواقف**»، والمحقق الشريف علي بن محمد الجرجاني في «**شرح المواقف**»، والعلامة الإمام سعد الدين التفتازاني في «**شرح المقاصد**»؛ بل هو موضع خلاف بين متكلمي الاثنا عشرية أنفسهم.

[2] - انظر المفيد: أوائل المقالات ـ ص ١١٩.

[3] - انظر الكراجكي: كنز الفوائد ـ ١/ ٧٥.

للقاضي عبد الجبار المعتزلي البصري الذي ذكر قول شيخ البصريين أبي الهذيل العلاف: إن الله ـ تعالى ـ عالم بعلم هو هو. وقول أبي علي الجبائي شيخ معتزلة البصرة في زمانه: إن الله قادر عالم حي موجود لذاته. ثم علَّق شارحا أو ناقدا لقول العلاف فقال: «وأراد به ما ذكره الشيخ أبو علي؛ إلا أنه لم [تتخلص] له العبارة. ألا ترى أنَّ مَن يقول: إن الله ـ تعالى ـ عالم بعلم. لا يقول: إن ذلك العلم هو ذاته ـ تعالى»[1].

والذي يخلص لي من ذلك كله أن الذي يسلك طرق المتكلمين الخالصة في معرفة الله ـ تعالى ـ وإثبات صفاته، لا يستقيم عنده القول بأن صفاته ـ عز وجل ـ عين ذاته؛ لاختلاف وجوه الأدلة المبينة لثبوت الذات الإلهية والصفات، سواء كانت الصفات دالة على معان قائمة بالذات، أو كانت دالة على ما تكون عليه الذات من أمور معقولة ليس لها وجود مستقل عن الذات. وإن كان الفريقان ـ فيما أرى ـ متفقين على أنه لا يشارك اللهَ ـ تعالى ـ في وجوده القديم موجودٌ آخرُ مستقل في وجوده عنه أو مغاير له فيه.

---

[1] - القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ـ ص ١٨٢، ١٨٣.

٢. المقارنة بآراء أهل السنة:

* من الحق أن أقرر ابتداء أن موضوع هذا المبحث برمته ليس له أصل في كلام سلف الأمة في قرون الفضل الثلاثة عند الصحابة والتابعين وتبع التابعين، ولا عند أئمة الفقهاء والمحدثين الذين لم يخوضوا في بحث علاقة الصفات بالذات الإلهية؛ لكنهم صَرَّحوا بأن الله ـ تعالى ـ بجميع صفاته قديم، دون أن يذكروا مع ذلك أن هناك ذاتا إلهية مجردة معها صفات هي عينها أو غيرها أو لا عينها ولا غيرها[١]. وقد مضى في كلام عبد العزيز الكناني حينما سأله بشر المريسي عن علم الله: أي شيء هو؟ أهو الله أم غيره؟ فأجابه بما خالصه أنه لا سبيل إلى علم ذلك من كتاب ولا سنة؛ فلا يقال: إن علم الله هو الله. ولا يقال: إن علم الله غيره. لأنه لا طريق إلى معرفة إثبات شيء من ذلك، ولا إلى نفيه.

ولكن المتكلمين في ظل الزخم الجدلي بينهم وبين ذوي النزعات الفلسفية، التي وجدت لها في ساحة المد الإسلامي أرض بعث جديد خصبة، وفي عقول المسلمين المتوثبة ثوبا نضرا قشيبا؛ ففرخت وباضت غير بيضها الأول في ظلال الوثنيات، وغدا الكلام عن الجواهر والأعراض أحد سبل معرفة التوحيد ونفي الوثنية؛ لكن تبادل الأسلحة في ميدان الفكر ليس خيرا كله. وإن خيره الذي يمكن الإفادة به في مجال الوسائل، حينما يلج مجال المسائلِ وصياغةِ موضوعاتِ العقائد ـ ينقلبُ فيه السحر على الساحر، ويصير غاية لا مجرد وسيلة. ومن هذا الكلامُ عن علاقة صفات الله ـ تعالى ـ بذاته، أو محاولة معرفة وجه استحقاق الله ـ تعالى ـ لصفاته؛ فالكلام في هذا لو صح فهو فرع معرفة كنه الذات العلية وكنه صفاتها، وهذا باب مُوصَدٌ لا يدعي العلمَ به على الحقيقة أحدٌ من العقلاء، الذين يعرفون قدر العقل وإمكاناته في تحصيل المعارف، وليس في العقل إجابة لمن يسأل: أي شيء هو الله؟ لكننا نعرف وجوده، وتحقق ذاته العلية، وآثار صفاته في صنعه وخلقه. وليس في العقل إجابة لمن يسأل: أي شيء هو علم الله؟ ولكننا نعرف ثبوتَه، وأثرَه في

---

[١] - انظر أحمد بن علي المقريزي: الخطط (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار) ـ ١٨١/٤. وراجع بحثي تطور مفهوم الوحدة الإلهية ـ ص ٢٩: ٣٣، ٢٢٩: ٢٣١.

إحكامِ مصنوعاتِ الله، وإحاطتَه بكل أقسام الوجود .. قال الكناني ـ رحمة الله عليه ـ: «لقد علم الله ما لم يكن، وما لا يكون، وما لو كان كيف كان يكون ... قال الله ـ عز وجل ـ: **﴿وَلَوْ تَرَىَ إِذْ وُقِفُواْ عَلَى النَّارِ فَقَالُواْ يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلاَ نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ. بَلْ بَدَا لَهُم مَّا كَانُواْ يُخْفُونَ مِن قَبْلُ وَلَوْ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾** الأنعام/ ٢٦، ٢٧. في قولهم هذا. وهذا لم يكن، وما لا يكون لأنهم لا يُرَدُّونَ، لا هم ولا غيرهم؛ فأخبر الله ـ عز وجل ـ بعلمه السابق فيهم: أن لو رُدُّوا ما كانوا فاعلين، ولن يُرَدُّوا أبدا»[١].

لكن القول بمعرفة كيفية تعلق هذا العلم بالله ـ عز وجل ـ أو وجه استحقاق الله ـ تعالى ـ لهذا العلم ولسائر صفاته العلية؛ فالحد فيه قوله ـ تعالى ـ: **﴿سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾** البقرة/ ٣٢. وقوله ـ تبارك وتعالى ـ: **﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِاللّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾** الأعراف/ ٣٣.

وقد أخبرنا الله ـ تعالى ـ أنه العزيز وأن له العزة، وأنه الغفور وأنه واسع المغفرة وأهل المغفرة، وأنه الفعال لما يريد، وأنه الخالق وله الخلق، وأخبرنا أنه عالم وعليم، وأن له علما. وأنه قادر وقدير وقوي وأن له القوة، وأن له كلاما وقولا وأمرا، إلى غير ذلك من صفاته العلية. فبأي علم من كتاب الله ـ تعالى ـ وسنة رسوله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ يقال في آحاد هذه الصفات: هذا مما يستحقه لنفسه وذاته، وهذا مما يستحقه لفعله، وهذا مما يستحقه لمعنى زائد يقوم بذاته، وهذا من صفاته الاختيارية المحدثة الأعيان بمشيئته والقديمة النوع، وهذا قائم بالذات، وهذا مستقل عنها؟!

ولئن كان وجود العالَم وحدوثه، وشارات الإحكام والإتقان في صنعه، وكونه على وجه يجوز في العقل أو لا يمتنع فيه كونه على غيره، كل ذلك يدل على ثبوت بعض صفات

---

[١] - الكناني: الحيدة ـ ص ١٣٨، ١٣٩.

الله ـ تعالى ـ ويعطي الناظر في هذه الوجوه المعرفة بمعاني هذه الصفات، وطلاقـةِ تأثيرهـا في عموم الخلائق؛ فأي وجه من دلائل الأفعال على فاعلها وصفاته يُبيِّن حقيقةَ تَعلُّقِ هذه الصفات بالفاعل، أو وجه استحقاقه لها؟! وأي سبيل للعقل البشري بعد ذلك يتقافز بـه على سُتُرِ الغيب، ويخترق به حُجُبَ الجلال؛ ليُعَيِّنَ العلاقةَ بـين الله ـ تعـالى ـ وصـفاته العلية، أو ليعاين وجه استحقاقه ـ جل وعلا ـ لهذه الصفات؟!

وإن موقف السلف في ترك الكلام عن هـذا كلـه لم يكـن موقفـا متجمـدا علـى النقـل، حاجرا على العقل في كفه عن خوض هذا الغمار؛ بل كان موقفا نقليا وعقليا يضبط العقـل بضوابط العقل، ويقيده بقيده الذي يحفظه من التقافز على قـدره، وتجـاوز المتـاح لـه مـن إمكانات النظر في آلاء الله ـ تعالى ـ إلى البحث المحال في كنه ذاته وصفاته.

* وقد سبقت الإشارة إلى أن الفقيه الظاهري الإمام ابـن حـزم ـ علـى ظاهريتـه ـ كـان يقول بقول المعتزلة والاثنا عشرية والزيدية في صـفات الله ـ تعـالى ـ الذاتيـة. وكـان القـول عنده على أنه ـ تعالى ـ حي لنفسه لا بحياة، وقدير عليم سميع بصير لنفسه لا بقـدرة ولا علم، ولا بسمع ولا بصر، وأن ما ثبت إطلاقه من ذلك في الكتاب والسنة كله حـق؛ لكـن في المعنى المراد منه لا يرجع شيء منه إلى غير الله ـ تعالى ـ أصلا[1].

وعلى نحو ما ذهب إليه الشـيخ المفيـد مـن أن الله ـ تعـالى ـ إنمـا يسـتحق الصـفات الواجبة لنفسه من ضرورات نفي تشبيهه ـ جل وعلا ـ بآحاد الخلق الـذين يحيـا الواحـد منهم بحياة، ويقدر بقدرة، ويعلم بعلم ـ يذهب الإمام ابـن حـزم الوجهـة نفسـها في دفـع كلام الأشعرية؛ فتراه يورد قولهم: سميع بسمع، بصير ببصر، حي بحياة. ويحكي عنهم القول بأن ذلك لا يوجب تشابها؛ لأن الشيء لا يكـون شـبها للشـيء إلا إذا نـاب منابـه وسدَّ مسدَّه. ثم يعلق على الكلام الذي أورده مبتورا فيقول: «وهذا كلام في غاية السخافة؛ لأنه دعوى بلا برهان لا من شريعة ولا من طبيعـة، ومـا اختلفـت قـط اللغـات والطبـائع

---

[1] - راجع ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل ـ ٢/ ١١٦. وراجع له: المحلى ـ ١/ ٣٣، ٣٤.

والأمم في أن النسبة بين المشتبهات إنما هو بصفاتها في الأجسام وبذواتها في الأعراض. وقد قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾ الأنعام/ ٣٨. فليت شعري هل قال ذو مسكة من عقل: إن الحمير والكلاب والخنافس تنوب منابنا أو تسد مسدنا؟ وقال ـ تعالى ـ حاكيا عن الأنبياء ـ عليهم السلام ـ أنهم قالوا: ﴿إِن نَّحْنُ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ إبراهيم/ ١١. فهل قال قط مسلم: إن الكفار ينوبون عن الأنبياء ويسدون مسدهم؟ وقال ـ تعالى ـ: ﴿كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ﴾ الرحمن/ ٥٨. فهل قال ذو مسكة من عقل: إن الياقوت ينوب مناب الحور العين ويسد مسدهن؟ ومثل هذا في القرآن كثير جدا وفي كلام كل أمة ...

وحقيقة التماثل والتشابه هو أن كل جسمين اشتبها، فإنما يشتبهان بصفة محمولة فيهما. وكل عرضين فإنما يشتبهان بوقوعهما تحت نوع واحد، كالحمرة والحمرة، أو الخضرة والخضرة، وهذا أمر يدرك بالعيان وأول الحس والعقل »[١].

ولقد تعاظم عجبي من كلام ابن حزم حتى سقط العجب، ومن شدة الظهور الخفاء .. يبتر كلام أكثر الأشعرية، أو يخرجه عن سياقه، لينصر مذهبه ورأيه بغير حق. وحسبي هنا أن أتمم معنى التماثل على ما ذكره القاضي الباقلاني، ثم أشير إلى سياق الكلام عند الجويني الذي صرح بنحو ما ذكره ابن حزم عن جملة الأشعرية، مع أن الجويني متأخر عنه قليلا. وقد قال القاضي الباقلاني: «الأجسام كلها من جنس واحد من حيث كان كل واحد منها يسد مسد الآخر، وينوب منابه، ويجوز عليه من الوصف مثل ما جاز عليه من الحركة والسكون والاجتماع»[٢].

وقال في موضع آخر: «ليس في الأسماء شيء يوجب الاشتراك فيه تجانسا وتماثلا، وإنما يجب تجانس الشيئين لأنفسهما، فوجب إذا كشفت الدلالة من حالهما أن كل

---

[١] - ابن حزم: الفصل ـ ٢/ ١١٨.

[٢] - الباقلاني: التمهيد ـ ص ٦٠، ٦١ (نشرة مكارثي).

واحد منهما **يسد مسد الآخر، وينوب منابه في جميع أحكامه وأوصافه أن يكونا مثلين**، وليس يجب ذلك لهما لأجل اشتراكهما في شيء من الأسماء والصفات. فكذلك لم تجب مشابهة المحدث للقديم ـ سبحانه ـ إذا شاركه في كونه شيئا موجودا وفي كونه حيا عالما قادرا سميعا بصيرا حكيما، وغير ذلك من الأسماء، ولم يجب اختلاف المحدثين إذا افترقا في هذه الأسماء والصفات، وليس الذي أوجب تجانس السوادين والجوهرين اشتراكهما في هذين الاسمين والوصفين المستحقين للنفس؛ ولكن لأجل قيام الدليل على أنَّ كُلَّ واحدٍ منهما سادٌ مَسَدَّ الآخرِ ونائبٌ مَنابَه. وكذلك اشتراك الشيئين في الاسمين المشتقين من معنيين لا يوجب تشابه ما اشتقا منه. فلذلك لم يجب اشتباه صفات القديم سبحانه وصفاتنا وإن كانت توجب الاشتقاق على وجه واحد»[1].

وقد اكتفى إمام الحرمين الجويني بأن المثلين ما سَدَّ أحدُهما مَسَدَّ الآخر على ما ذكره ابن حزم، ثم قال: «وربما قيل في حدهما: هما الموجودان اللذان يستويان فيما يجب ويجوز ويستحيل. والأولى العبارة الأولى»[2]. وسياق كلام الجويني هنا أن المثلين وإن اتفقا في عموم الصفات الواجبة والجائزة والمستحيلة؛ فلا بد من أن ينفصل أحدهما عن الآخر بفاصل يختص به، وإلا سقط التمييز بينهما، وهو يقول ذلك في سياق دفع ما ذهب إليه أبو هاشم الجبائي من أن المثلين ما اشتركا في أخص الصفات، وأن الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه من الصفات غير المعللة. وسيأتي تفصيل كلام الجويني في المبحث التالي ـ بإذن الله تعالى.

وعند المتأخرين من الأشعرية نجد الكلام عن المثلين في «**شرح المواقف**» على النحو التالي: «المثلان هما: الموجودان اللذان يشارك كل منهما الآخر فيما يجب له ويمكن ويمتنع. وقد يقال بعبارة أخرى: المثلان ما يسد أحدهما مسد الآخر في الأحكام الواجبة

---

[1] - الباقلاني: التمهيد ـ ص ٢٣٥، ٢٣٦. (نشرة مكارثي).

[2] - الجويني: الإرشاد ـ ص ٣٤.

والجائزة والممتنعة جميعا. ولأن الصفة النفسية كما عرفت ما يعود إلى نفس الذات، لا إلى معنى زائد على الذات؛ فالتماثل من الصفات النفسية؛ لأنه أمر ذاتي ليس لمعنى زائد. يعني أن التماثل بين الذوات لأنفسها، وليس معللا بأمر زائد عليها؛ فهو صفة نفسية عندنا، وأما عند مثبتي الأحوال منا **كالقاضي** ففيه، أي في كون التماثل من الصفات النفسية المفسرة على رأيه بالأحوال اللازمة التي يمتنع توهم ارتفاعها عن الذات»[1].

فهل في ذلك ما يفهم منه أن الحمير والكلاب والخنافس تنوب مناب بني آدم؟ أو أن الكفار يسدون مسد الأنبياء؟! وهكذا نجد الإمام الظاهري جمع إلى الزيادة على ما ذهب إليه سلف الأمة في إثبات الصفات تحريف أقوال من خالفهم الرأي؛ ليسهل نقضها والتشنيع على أصحابها.

ومما اعتمد عليه ابن حزم في إثبات أن الله ـ تعالى ـ حي لنفسه لا بحياة أنه لم يصرح بذكر الحياة له ـ تعالى ـ في التنزيل. ولو أنه وقف عند إطلاق أنه ـ تعالى ـ حي على ما جاء في التنزيل، ولم يقل لنفسه؛ لسُكِتَ عنه كما سُكِت عن الكناني في قوله سميع بصير دون أن يثبت سمعا وبصرا. وقال ابن حزم فوق ذلك: «إن الباري ـ تعالى ـ لو كان حيا بحياة لم يزل وهي غيره؛ لوجب ضرورة أن يكون ـ تعالى ـ مؤلفا مركبا من ذاته وحياته

---

[1] - الشريف الجرجاني: شرح المواقف ـ ٦٤/٤، ٦٥. وأحسب أن ما ورد منسوبا إلى القاضي من إثبات الأحوال المفسرة بالصفات النفسية، في أصل كلام الإيجي، وهو مما يتردد في كتب المتأخرين .. أحسب أن فيه خلطا في النسبة؛ فهذا قول إمام الحرمين الجويني على ما سبق عرضه من «**الإرشاد**»، وقد عرضه الجويني عرض غير المسبوق إليه من الأشعرية. والذي في كتاب «**التمهيد**» الموجود بين أيدينا الآن فيه معارضة شديدة لإثبات الأحوال التي لا توصف بعدم ولا وجود .. راجع كلام الجويني: الإرشاد ـ ص ٨٠: ٨٢. ثم قارنه بكلام القاضي الباقلاني: التمهيد ـ ص ٢٠٠: ٢٠٣. وليس من المستساغ عندي احتمال أن يكون للقاضي كتاب بعد «**التمهيد**» رجع فيه عن رأيه الأول إلى نقيضه؛ فلو كان ذلك لاشتهر وحكي عنه الرأيان. وإذ لم يعرف ذلك؛ فقد ثبت الخلط في نسبة إثبات الأحوال بين القاضي وإمام الحرمين ..

وسائر صفاته، ولكان كثيرا لا واحدا وهذا إبطال الإسلام ونعوذ بالله من الخذلان»[1].

وهذا هو البرهان الذي يصرف به ابن حزم ما ذهب إليه مخالفوه من أن المعقول في بديهة العقول أن الفاعل عالم بعلم، وقادر بقدرة، ومتكلم بكلام، وسميع بسمع. وهو يحكي أقوالهم على أن السمع غير السامع، والكلام غير المتكلم، والقدرة غير القادر.

ثم يقول: «هذه القضية كما ذكروا ما لم يقم برهان على خلاف ذلك. ثم نسألهم هل عقلتم قط أو توهمتم نارا محرقة تنبت في الشجر المثمر؟ وهذه صفة جهنم التي إن أنكرتموها كفرتم ...

ومثل هذا كثير، وإنما الحق أن لا نخرج عما عهدناه وما عقلناه إلا أن يأتي برهان. فإن قنعوا بهذا القدر من الدعوى؛ فليقنعوا بمثل هذا من المجسمة إذ قالوا: إنما خاطبنا الله ـ تعالى ـ بما نفهم ونعقل لا بما لا يعقل، وقد أخبرنا الله ـ تعالى ـ أن له عينا ويدا ووجها، وأنه ينزل ويجيء في ظلل من الغمام. قالوا: فكل هذا محمول على ما عقلنا من أنها جوارح وحركات، وأنها جسم ...، واقنعوا بمثل هذا من المعتزلة إذ قالوا في إبطال الرؤية بضرورة العقل: عرفنا أنه لا يرى إلا جسم ملون، وما كان في حيز ...

فكل طائفة من هذه الطوائف تدعي الباطل على العقول، والحقيقةُ في هذا هو أنَّ كل من ادَّعَى في شيء ما أنه يعرف ببديهةِ العقلِ وضرورتِهِ وأوَّلِهِ ـ أن يُنظرَ في تلك الدعوى، فإن كانت مما ترجع إلى الحواس المشاهدة؛ فهي دعوى كاذبة فاسدة لأنَّ العقول توجب أشياء لا تَشَكَّلُ في الحواس؛ كالألوان التي لا يتوهمها الأعمى ولا يتشكلها بحاسة، وهو موقن بها بضرورة عقله لصحة الخبر وتواتره عليه بوجودها ...

وإن كانت تلك الدعوى ترجع إلى مجرد العقل دون توسط لحواس؛ فهي دعوى صادقة. وهذه الدعاوي التي ذكرنا عن الأشعرية والمجسمة والمعتزلة والدهرية؛ فإنما غلطوا فيها لأنهم نسبوا إلى أول العقل ما أدركوه بحواسهم، وقد قلنا: إن العقل يوجب

[1] - ابن حزم: الفصل ـ ٢/ ١٢٠.

ولا بد معرفةَ أشياءَ لا تدرك بالحواس»[1].

وكلام ابن حزم هنا في عمومه صحيح؛ لكن يقال له: بأي حاسة أدرك الأشعرية أنَّ كل عالم له علم، وأن كل قادر له قدرة، وأن كل حي له حياة؟ وإن هذا لا يعرف إلا بالنظر والاستدلال أو بما يدركه الإنسان بالضرورة من صفات نفسه؛ على أن قياس الغائب على الشاهد ليس شاملا لإثبات كل صفات الشاهد وما يتعلق بها من الخصائص للغائب عن الحس وصفاته، وإنما الإثبات لا يتجاوز ما فيه الجامع من الدليل، أو الشرط، أو الحقيقة، أو العلة.

ولو أن ابن حزم وقف عند ما وقف عليه الكناني وأضرابه من أئمة المحدثين والفقهاء؛ لما أخذ عليه أحد في ذلك شيئا؛ لكنه تكلم فيما خاض فيه المتكلمون؛ فوجب إلزامه بلوازمهم. ولعمري لقد كان المعتزلة أظهر صراحة منه حينما قالوا: إن الله ـ تعالى ـ عالم لنفسه لا بعلم. وطردوا ذلك في سائر الصفات الذاتية مظهرين اعتمادهم في كل ذلك على دلائل عقولهم: لكن الإمام الظاهري يقول بقولهم حذو القذة بالقذة في الإثبات والتأويل جميعا، في كل ما أثبته من الصفات العقلية والخبرية، ثم يزعم أنه على ظاهر النصوص لا ينبس ببنت شفة في حق الله ـ تعالى ـ إلا بنص ظاهر؛ فأي شيء أعجب من هذا!!

* أما الأشعرية والماتريدية فاتفقوا في الصفات التي أثبتوها قائمة بالذات على أنها ليست هي الذات وليست غيرها .. ليست هي الذات وليست كل صفة منها عين الأخرى؛ لاختلاف وجوه الأدلة الدالة على ذلك كله، واختلاف آثار الصفات في الوجود باختلاف مفهوم كل صفة عن الأخرى. ونفوا التغاير بين ذلك كله من جهة أخرى، من حيث كان الغيران أو المتغايران في اصطلاحهم هما المفترقين وجودا أو مكانا أو زمانا؛ فلما كان الله ـ تعالى ـ لم يزل موجودا قديما بكل ما قام بذاته من الصفات عند الأشعرية

---

[1] - ابن حزم: الفصل ـ ٢/ ١٢٠، ١٢١.

والماتريدية، وما قام بذاته من الأفعال عند الماتريدية؛ فقد انتفت الغيرية بينه وبين صفاته، وبين كل صفة وسائر الصفات.

وأما الصفات الفعلية؛ فلا خلاف بين الأشعرية والمعتزلة في أن الله ـ تعالى ـ إنما يستحقها لفعله فيما لا يزال، لا فيما لم يزل، ولا خلاف بينهما في الحكم عليها بأنها غيره؛ من حيث لم يكن فاعلا فيما لم يزل.

ولو نحينا عن أنفسنا التفكير من خلال هذا الاصطلاح الأشعري الماتريدي، ثم نظرنا إلى كلام المعتزلة والشيعة الاثنا عشرية، وتدبرنا مفهوم كلامهم عن الصفات الإلهية، وقلنا: أكانوا يقصدون أن المعنى أو الخاصية المعقولة من القادر هي عين المعنى أو الخاصية المعقولة من العالم، وأن ما يدل على الأول هو عين ما يدل على الثاني؟ وبصياغة أخرى للتساؤل أقول: أكانوا يقصدون في كلامهم أن ما يدل عليه الفعل بحدوثه هو عين ما يدل عليه بإحكامه، وأن ذلك يدل أيضا من الوجه نفسه على الذات؟ لقد سبق أن فصلت من كلامهم أن شيئا من هذا لم يكن مقصودا في كلامهم؛ فلا عينية بين الذات والصفات، ولا بين كل صفة وسائر الصفات. وعليه بنى المعتزلة والاثنا عشرية قولهم بأن الصفات غير الذات، ثم التبس هذا بكون الصفة في الخطاب قولا أو ما ينوب منابه؛ على حين أن المعنى المراد في اعتقاد الفريقين وفاق لا خلاف فيه.

وإذا نظرنا إلى الشق الآخر من المسألة؛ فالأشعرية والماتريدية يعتقدون أن الله ـ تعالى ـ لم يزل موصوفا بكل صفاته الواجبة له، لا يتصورون وجود ذاته مع عدم ما وجب له من الصفات؛ فهل خالفهم المعتزلة والاثنا عشرية في ذلك واعتقدوا أن الله ـ تعالى ـ كان فيما لم يزل غير عالم ولا قادر، وغير موصوف بما عرفوا أنه واجب له من الصفات؟

إن الخلاف بين الفريقين ـ كما قررت من قبل يرجع ـ في لبه إلى الخوض في موضوع هذا المبحث، وإذا كان الموضوع برمته محدثا في الدين، ومبتدعا في عقائد المسلمين؛ فليس من الحكمة معارضة رأي فيه برأي، ولا ترجيح قول على قول. ولقد تخبط المتكلمون في اصطناع الأدلة العقلية التي ينصر بها كل متكلم مذهبه، وتعارضت هذه الأدلة بما تقتنصه

من وجوه الاستدلال؛ حتى لم يترجح في العقل مذهب على معارضه، من حيث لا يكاد يفقد لكل قول وجها معقولا يجوز الحكم به. وقد انتهى المطاف بأحد أئمة المذهب الأشعري المتأخرين إلى أن ذهب في زيادة العلم على الذات إلى أنه مجرد نسبة؛ فقد أورد الفخر الرازي أقسام آراء الحكماء والمتكلمين في حقيقة العلم، وجعلها على أربعة أقسام: أولها: أن يكون العلم والإدراك عبارة عن مجرد نسبة مخصوصة، وإضافة مخصوصة .. قال: «فهذا قول قد ذهب إليه جمع عظيم من الحكماء والمتكلمين، وهو المختار عندنا، وهو الحق. وذلك لأنا إذا علمنا شيئا فإنا نجد بين عقولنا وبين ذلك المعلوم نسبة مخصوصة، وإضافة مخصوصة، ولذلك فإنه إذا لم يحصل في مقابلة الشيء الذي هو العالِم شيء آخر هو المعلوم؛ امتنع حصول الأمر المسمى بالعلم. وبالجملة فحصول هذه النسبة عند حصول الأمر المسمى بالعلم، وبالإدراك، وبالشعور، كالأمر المعلوم بالبديهة»[1].

والقسم الثاني: هو أن العلم صفة حقيقية، وهو قول جمهور الفلاسفة القائلين بأن العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم في العالم.

والقسم الثالث: وهو قول أكثر المتكلمين القائلين بأن العلم صفة مخصوصة قائمة بذات العالم، ولها تعلق بالمعلوم.

والقسم الرابع: قول من رجع بالعلم إلى صفة حقيقية من باب السلوب، كالقول بأنه عدم الجهل على ما ذهب إليه طائفة من قدامى المتكلمين، وكذلك ما وقع على ألسنة بعض الفلاسفة من أن العالم هو المجرد عن المادة[2].

وقد تتبعه في هذا القول الإمام سعد الدين التفتازاني، فنقده وقال في تحرج: «وكلام الإمام الرازي في تحقيق إثبات الصفات، وتحرير محل النزاع، ربما يميل إلى الاعتزال»[3].

---

[1] - الرازي: المطالب العالية ـ ٣/ ١٠٤.

[2] - انظر السابق ـ ص ١٠٣: ١٠٥.

[3] - التفتازاني: شرح المقاصد ـ ٤/ ٧٠.

ونقل عنه بعد ذلك أنه في الكلام عن علم الله ـ تعالى ـ لا يثبت إلا الذات والنسبة المسماة بالعالمية، وأنه ادعى أنها أمر زائد على الذات موجود فيه؛ للقطع بأن المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات، وأن من اعترف بكونه عالما لم يمكنه نفي هذه النسبة؛ إذ لا معنى للعالم إلا الذات الموصوفة بهذه النسبة، ولا للقادر إلا الذات الموصوفة بأنه يصح منه الفعل[1].

ولئن انتهى عقل الفخر الرازي إلى نفي تحقيق العلم صفة حقيقية قائمة بالذات، مع وصفه الله ـ تعالى ـ بأنه عالم؛ فقد أحسن أبو حامد الغزالي حينما جعل هذه المسألة من مسائل دقيق النظر، وأخرج الخلاف فيها من مسائل الأصول التي يُكَفَّرُ فيها المخالف؛ فتراه يذكر في رسالته «**فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**» الخلاف بين الإمام أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر الباقلاني في وجه استحقاق صفة البقاء التي أثبتها الأشعري صفة معنى زائدة قائمة بالذات؛ فلا تكون هي الذات ولا غيرها، وتابعه على هذا الباقلاني في أول أمره ثم انتهى إلى أنها صفة نفسية تفيد استمرار وجود الذات بلا نهاية، ولا ترجع إلى إثبات معنى يزيد على تحقق وجود الذات الإلهية، على نحو ما فصلته من قريب، ثم قال أبو حامد عن متبع مذهب الأشعري: «وإن زعم أن خلاف الباقلاني يرجع إلى لفظ لا تحقيق وراءه، كما تعسف بتكلفه بعض المتعصبين زاعما أنهما متوافقان على دوام الوجود، والخلافُ في أن ذلك يرجع إلى الذات أو إلى وصف زائد عليه خلافٌ قريب لا يوجب التشديد؛ فما باله يشدد القول على المعتزلي في نفيه الصفات، وهو معترف بأن الله ـ تعالى ـ عالم محيط بجميع المعلومات، قادر على جميع الممكنات؛ وإنما يخالف الأشعري في أنه عالم وقادر بالذات، أو بصفة زائدة؛ فما الفرق بين الخلافين؟ وأي مطلب أجل وأخطر من صفات الحق ـ سبحانه وتعالى ـ في النظر في نفيها وإثباتها؟

[1] - انظر التفتازاني: شرح المقاصد ـ ٤/ ٧٠، ٧١.

فإن قال: إنما أكفر المعتزلي؛ لأنه يزعم أن الذات الواحدة تصدر منها فائدة العلم والقدرة والحياة، وهذه صفات مختلفة بالحد والحقيقة، والحقائق المختلفة يستحيل أن توصف بالاتحاد، أو تقوم مقامها الذات الواحدة. فما باله لا يستبعد عن الأشعري قوله: إن الكلام صفة زائدة قائمة بذات الله ـ تعالى ـ ومع كونه واحدا هو توراة وإنجيل وزبور وقرآن، وهو أمر ونهي وخبر واستخبار، وهذه حقائق مختلفة، كيف لا وَحَدُّ الخبر ما يتطرق إليه التصديق والتكذيب، ولا يتطرق ذلك إلى الأمر والنهي ...؛ فإن تخبط في جواب هذا، أو عجز عن كشف الغطاء فيه؛ فاعلم أنه ليس من أهل النظر، وإنما هو مقلد، وشرط المقلد أن يَسْكُتَ ويُسْكَتَ عنه؛ لأنه قاصر عن سلوك طريق الحجاج»[١]. وأبو حامد ينتهي إلى أن جماع وجوه الحكم بالكفر في تكذيب الرسول ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ فيما بلغه عن ربه، على نحو ما سبق في مقدمة الحلقة الثانية من هذه الدراسة[٢].

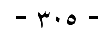
ولقد عمدت إلى امتحان نفسي بكلام أبي حامد؛ فوجدتني أدفع عن المعتزلة بما سبق أن فصلته في هذه الدراسة بأن حد القادر عندهم غير حد العالم، وما يعرف به القادر قادرا غير ما يعرف به العالم عالما، والمعنى أو الخصوصية التي يختص بها القادر في صحة الفعل منه غير الخصوصية التي يختص بها العالم في إحكامه؛ فهذه حقائق مختلفة وإن كان الموصوف بها واحدا، ولئن قال المعتزلة: إن هذه الخصوصيات غير مستقلة عن الذات. فقد قال الأشعرية في صفات المعاني الذاتية: إنها ليست غيرها ..

ووجدتني أبين عن الأشعري أن الاختلاف لم يجر على الكلام الواحد القائم بالله ـ تعالى ـ وإنما جرى الاختلاف في العبارات التي تحكي من ذلك الكلام حكمه ـ تعالى ـ وخبره، وتنقل ذلك إلى المخاطبين به على اختلاف لغاتهم، واختلاف أزمنة تنزيله. وهذا سيأتي تفصيل ذكره في مباحث أصل العدل ـ إن شاء الله تعالى.

---

[١] - الغزالي: فيصل التفرقة (ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي) ـ ص ٢٣٨، ٢٣٩.

[٢] - راجع مقدمات النظر ودقيق الكلام ـ حاشية ص ٨.



التنزيهات ووحدة الذات الإلهية

١. بيان الموقف الاثنا عشري:

أ ـ المراد في هذا المبحث بيان ما ينفي الاثنا عشرية إسنادَه إلى الذات الإلهية من الصفات؛ درءا لتشبيهها بذوات الخلق، ثم بيان وجوه دلالة إثبات أن الله ـ تعالى ـ واحد بلا شريك.

* وأول ما يُصَرِّح الشيخُ المفيد بتنزيه الله ـ تعالى ـ عنه في «**النكت في مقدمات الأصول**» هو مشابهة الخلق في باب يعقده خصيصى عن «**الكلام في نفي التشبيه**»؛ لما في ذلك من دلالة الحدوث بالاتفاق، وقد ثبت أنه ـ تعالى ـ قديم. ثم يبني على ذلك نفي رؤيته ـ تعالى ـ بالأبصار من جهة العقل أوَّلا، ثم يذكر الدلالة السمعية في قول الله ـ تعالى ـ: ﴿**لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ**﴾ الأنعام/ ١٠٣[1]. وقد أشرتُ في المبحث السابق إلى أن المفيد يَعُدُّ كون الله ـ تعالى ـ عالما وقادرا لنفسه من دلائل وحدته ونفي تشبيهه ـ تعالى ـ بالخلق، وهو من باب مناسبة الكلام عن الصفات النفسية المعلومة بالعقل وتصديق السمع يَذْكُرُ في الباب نفسه صفة الكلام الثابتة فقط من طريق السمع ـ عنده كما سلف في كلام تلميذه الطوسي، ويبين أن كلامه ـ تعالى ـ محدث بدليل ما فيه من آية الحَدَثِ من التفصيل والنظام[2].

وقد سبق في الكلام عن معنى كون الله ـ تعالى ـ مريدا عند الشيخ المفيد أن ذكرت ما

---

[1] - وذكر في أوائل المقالات ـ ص ٥٧ أن رؤية ا ـ تعالى ـ لا تجوز بشهادة العقل، ونطق القرآن، وتواتر الأخبار عن أئمة الهدى من آل محمد ـ صلى ا عليه وآله وسلم. ثم ذكر أن هذا مذهب جمهور أهل الإمامة وعامة متكلميهم إلا من شذ منهم لشبهة عرضت له في تأويل الأخبار، وأن المعتزلة بأسرها توافق أهل الإمامة في ذلك وجمهور المرجئة وكثير من الخوارج والزيدية وطوائف من أصحاب الحديث، ويخالف فيه المشبهة وإخوانهم من أصحاب الصفات.

[2] - انظر المفيد: النكت في مقدمات الأصول ـ ص ٣٧، ٣٨. وسيأتي تفصيل قول المفيد في مسألة «**الكلام الإلهي**» في مباحث العدل ـ بإذن ا تعالى.

نقله عنه تلميذه الكراجكي في بيانِهِ التَّوْجيهَ العَقليَّ لامتناع المفيد عن اعتقاد ثبوت معنى المريد على الحقيقة في حق الله ـ تعالى. وفيه «أن العقول شاهدة بأن القصد لا يكون إلا بقلب، كما لا تكون الشهوة والمحبة إلا لذي قلب، ولا تصح النية والضمير والعزم إلا على ذي خاطر يُصوِّر معها الفعل الذي تغلب الإرادة له والنية فيه والعزم عليه. و لما كان الله ـ تعالى ـ يجل عن الحاجات، ويستحيل عليه الوصف بالجوارح والآلات، ولا يجوز عليه الدواعي والخطرات؛ بطل أن يكون محتاجا في الأفعال إلى التصور والعزمات، وثبت أن وصفه بالإرادة مخالف في معناه لوصف العباد، وأنها نفس فعله الأشياء»[1]. وهذا يعني أنَّ الإرادةَ ـ بمعنى القصد ـ والكراهةَ والمحبةَ والشهوةَ والنفارَ والحاجةَ، وغيرَ ذلك من صفات الأجسام التي لا تنفك عن الحدوث، كل أولئك مما يجب تنزيه الله ـ تعالى ـ عنه عند الشيخ المفيد.

* وقد عقد المفيد في«**النكت**» بابا مستقلا عن «**الكلام عن التوحيد**»، ذكر فيه أن الدليل على أنه ـ تعالى ـ واحد في الإلهية هو استحالة تعلق النقص بمستحقها، ووجوبه فيما زاد في المعنى على الواحد. ووجه وجوب النقص فيما زاد على الواحد هو ما للعقول من وجوب التساوي إذ ذاك بينهما أو بينهم في القدرة، أو التفاضل. ولو تساويا أو تساووا؛ لكان كل واحد متى أراد ضدَّ ما أراد صاحبُه إيقاعَه تمانعا على وجه التكافؤ؛ فعُدِمَ مرادهما جميعا، وذلك غاية النقص. ولو تفاضلا أو تفاضلوا؛ لكان المفضول بالبدائه ناقصا[2]. وهو هنا يستخدم دليل التمانع المشهور أيضا لدى متكلمي أهل السنة.

وقد أجمل الشيخ المفيد هذا التفصيل في «**أوائل المقالات**» حيث قال في التوحيد: «إن الله ـ عز وجل ـ واحد في الإلهية والأزلية لا يشبهه شيء، ولا يجوز أن يماثله شيء، وإنه فرد في المعبودية لا ثاني له فيها على الوجوه كلها والأسباب، وعلى هذا إجماع أهل

---

[1] - عن الكراجكي: كنز الفوائد ـ ١/ ٨١.

[2] - انظر المفيد: النكت في مقدمات الأصول ـ ص ٣٩.

التوحيد إلا من شذ من أهل التشبيه فإنهم أطلقوا ألفاظه وخالفوا في معناه»[1].

ومن هؤلاء المخالفين عند الشيخ المفيد الإمام أبـو الحسـن الأشـعري الـذي زعـم أن لله صفات قديمة، وأنه لم يزل بمعان لا هـي هـو ولا غـيره، وأن لـه وجهـا قـديما، وسمعـا قديما، ويدين قديمتين. والشيخ المفيد في تنزيهه لله ـ تعالى ـ عن صفات المحدثين يعتقـد أنه موصوف بما لم يزل متصفا به لنفسه لا لمعنى على نحو ما سبق تفصيله.

* ويقوم أيضا بتأويل «**الصفات الخبرية**» الواردة في الكتاب والسنة على مجاري كلام العرب، وقد ذكر في «**تصحيح الاعتقاد**» أمثلـة لـذلك؛ ففـي تأويـل اليـد ذكـر أن شـيخه الصدوق قال في قوله ـ تعالى ـ: ﴿**وَاذْكُرْ عَبْـدَنَا دَاوُودَ ذَا الأَيْـدِ إِنَّـهُ أَوَّابٌ**﴾ ص/ ١٧: «ذو القوة». والمفيد يرى لذلك وجها آخـر، وهـو أن اليـد عبـارة عـن النعمـة علـى نحـو قـول الشاعر:

لَهُ عَلَيَّ أيَادٍ لَسْتُ أكفُرُها * وَإنَّما الكُفرُ ألا تُشْكَرَ النِّعَمُ**

قال المفيد: «فيحتمل أن قوله ـ تعالى ـ: ﴿**دَاوُودَ ذَا الأَيْدِ**﴾ يريد به ذا الـنعم، ومنـه قولـه ـ تعـالى ـ: ﴿**بَـلْ يَـدَاهُ مَبْسُـوطَتَانِ**﴾ المائدة/ ٦٤. يعـني نعمتيـه العـامتين في الـدنيا والآخرة»[2].

وحينما قال أبو جعفر الصدوق في تأويل قولـه ـ تعـالى ـ: ﴿**مَـا مَنَعَـكَ أَن تَسْـجُدَ لِمَـا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾ ص/ ٧٥: «إن المراد: بقدرتي وقوتي». قال أبو عبد الله المفيد: «لـيس هـذا هو الوجه في التفسير؛ لأنه يفيد تكرار المعنى، فكأنه قـال: بقـدرتي وقـدرتي، أو بقـوتي وقوتي. إذ القدرة هي القوة، والقوة هي القدرة، وليس لذلك معنى في وجه الكلام. والوجـه ما قدمناه من ذكر النعمة ...، إنما أراد به نعمتيَّ اللتين هما في الدنيا والآخـرة. والبـاء في قوله ـ تعالى ـ: ﴿**بِيَدَيَّ**﴾ تقوم مقام اللام، فكأنه قال: خلقت ليدي. يريـد بـه لـنعمتي،

---

[1] - المفيد: أوائل المقالات ـ ص ٥١.

[2] - المفيد: تصحيح الاعتقاد ـ ص ٣٠.

كما قال: ﴿**وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلا لِيَعْبُدُونِ**﴾ الذاريات/ ٥٦. والعبادة من الله ـ تعالى ـ نعمته عليهم؛ لأنها تُعقِبُهم ثوابَه ـ تعالى ـ في النعيم الذي لا يزول»[١]. وذكر المفيد بعد ذلك في تأويل اليدين وجوها أخرى؛ منها: أن اليدين هما القوة والنعمة، فكأنه قال: خلقت بقوتي ونعمتي. ومنها: أن إضافة اليدين إليه ـ تعالى ـ تعني تحقق الفعل له، وتأكيد اختصاصه به دون ما سوى ذلك من القدرة والنعمة وغيرهما. واستشهد لذلك بقوله ـ تعالى ـ: ﴿**ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ**﴾ الحج/ ١٠. فذكر أن المراد: بما قدمت من فعلك. وقوله ـ تعالى ـ: ﴿**وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ**﴾ الشورى/ ٣٠. فذكر أن المراد: بما كسبتم، على نحو ما قالته العرب في أمثالها: «**يداك أوكتا، وفوك نفخ**»[٢]. يريدون أن المخاطب بذلك فعل ما أهلكه وتولاه وصنعه بنفسه، وإن لم يكن استعمل فيه جارحتيه اللتين هما يداه[٣].

وفي تأويل الاستواء على العرش ذكر الشيخ الصدوق أن العرش جملة جميع الخلق، وأن فيه وجها آخر هو العلم، وروى عن الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ أنه قال: استوى من كل شيء، فليس شيء أقرب إليه من شيء[٤].

---

[١] - المفيد: تصحيح الاعتقاد ـ ص ٣٣، ٣٤.

[٢] - قال المفَضل: أصله أن رجلا كان في جزيرة من جزائر البحر، فأراد أن يعبر على زق نفخ فيه فلم يحسن إحكامه، حتى إذا توسط البحر خرجت منه الريح؛ فغرق، فلما غشيه الموت؛ استغاث برجل فقال له: **يداك أوكتا، وفوك نفخ**. يضرب لمن يجني على نفسه الحين. عن أبي الفضل أحمد بن محمد الميداني النيسابوري (ت ـ ٥١٨هـ): مجمع الأمثال ـ ٢/ ٤١٤. تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد. ط دار المعرفة ـ بيروت، لبنان. وفي كتاب «**فصل المقال في شرح كتاب الأمثال**» لأبي عبيد البكري ـ ص ٤٥٨ (تحقيق الدكتور إحسان عباس، بالاشتراك. ط٣، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، لبنان ١٩٨٣م) ذُكر لهذا المثل أصلٌ آخر عن الخليل بن أحمد الفراهيدي.

[٣] - انظر المفيد: تصحيح الاعتقاد ـ ص ٣٤.

[٤] - انظر الصدوق: الاعتقادات ـ ص ٤٥.

وذكر الشيخ المفيد في التصحيح أن العرش في اللغة هو الملك، على نحو قول الشاعر:

إذَا مَا بَنُو مَرْوَانَ ثُلَّتْ عُرُوشُهُمْ ٭٭٭ وَأَوْدَتْ كَمَا أَوْدَتْ إيادٌ وَحِمْيَرُ

والمراد: إذا ما بنو مروان هلك ملكهم وبادوا. وعلى هذا حمل قوله ـ تعالى ـ في ملكة سبأ: ﴿**وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ**﴾ النمل/ ٢٣. قال المفيد: «لها ملك عظيم، فعرش الله ـ تعالى ـ هو ملكه، واستواؤه على العرش هو استيلاؤه على الملك، والعرب تصف الاستيلاء بالاستواء قال الشاعر:

قَد اسْتَوَى بِشْرٌ عَلَى العِراقِ ٭٭٭ مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مُهْرَاقِ

يريد به قد استولى على العراق. فأما العرش الذي تحمله الملائكة؛ فهو بعض الملك، وهو عرش خلقه الله ـ تعالى ـ في السماء السابعة، وتعبد الملائكة ـ عليهم السلام ـ بحمله وتعظيمه، كما خلق سبحانه بيتا في الأرض وأمر البشر بقصده وزيارته و الحج إليه و تعظيمه»[1].

وقد سئل المفيد عن معنى قوله ـ تعالى ـ: ﴿**وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ**﴾ الزمر/ ٦٧. فقال: «اليمين في الآية هي القدرة، والقبضة هي الملك . قال الشاعر:

إذَا مَا رَايَةٌ رُفِعَتْ لِمَجْدٍ ٭٭٭ تَلَقَّاهَا عَرَابَةُ بِالْيَمِينِ

يريد تلقاها بالقوة. فأما شاهد الملك بالقبضة، فيقول القائل: هذه الدار في قبضتي، وهذا الغلام في قبضتي. يريد به في ملكي، فكان المعنى في قوله: ﴿**وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ**﴾ يريد في ملكه. ﴿**وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ**﴾ يريد به أنها مطويات في قدرته. وليس المراد بالقدرة ها هنا معنى من المعاني، كالكون والحركة والقدرة التي يقدر بها الحيوان، وإنما يريد به أنها مطويات بكونه قادرا على طيها، كما يقول القائل: لي على كذا وكذا قدرة، وهو يعنى أنه قادر عليه؛ إذ كان أكثر من يتكلم

[1] - المفيد: تصحيح الاعتقاد ـ ص ٧٥: ٧٧.

بهذا الكلام لا يقصد به إلى إثبات معنى من المعاني قائم بالذات، بل يقصد به ما ذكرناه»[1].

وفي قول الله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ اللّهُ وَاللّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ آل عمران/ ٥٤. وقوله ـ عز شأنه ـ: ﴿يُخَادِعُونَ اللّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ النساء/ ١٤٢. وقوله ـ تبارك اسمه ـ: ﴿ نَسُواْ اللّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ التوبة/ ٦٧. وقوله ـ عز وجل ـ: ﴿سَخِرَ اللّهُ مِنْهُمْ﴾ التوبة/ ٧٩. ذكر الشيخ الصدوق أن الله ـ تعالى ـ يجازيهم جزاء المكر والمخادعة والسخرية والنسيان، وهو أن ينسيهم أنفسهم، كما قال ـ عز وجل ـ: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ التوبة/ ٧٩؛ لأنه ـ عز وجل ـ في الحقيقة لا يمكر، ولا يخادع، ولا يسخر، ولا ينسى[2].

وقد وافقه الشيخ المفيد على ذلك في التصحيح، وأضاف أن الوجه في ذلك أن العرب تُسَمِّي الجزاء باسم الشيء المُجَازَى عليه، وتُسَمِّي الشيء باسم الجزاء المستحق على فعله؛ لما بينهما من التعلق والمقارنة، واستشهد لذلك من القرآن الكريم أيضا بقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ النساء/ ١٠. قال المفيد: «فَسَمَّى ما يأكلونه من الطيبات تسميةَ النار، وجعله نارا؛ لأن الجزاء عليه النار».

ولقد وافق المفيد شيخه الصدوق في كل ذلك إلا في إسناد النسيان إلى الله ـ تعالى ـ فإنه رجح عليه وجها آخر، وذكر أن من معاني النسيان في اللغة الترك والتأخير؛ فيكون المعنى على ذلك أن الله ـ تعالى ـ تركهم من ثوابه[3].

---

[1] - المفيد: المسائل العكبرية ـ ص ٨٢.

[2] - انظر الصدوق: الاعتقادات ـ ص ٢٥، ٢٦.

[3] - انظر المفيد: تصحيح الاعتقاد ـ ص ٣٧: ٣٩.

بـ - وعلى هذا سار أبو الفتح الكراجكي الذي نقلنا فيما سبق قوله عن القرآن: «ويجب أن يعتقد أن جميع ما فيه من الآيات التي يتضمن ظاهرها تشبيه الله - تعالى - بخلقه، وأنه يجبرهم على طاعته أو معصيته، أو يضل بعضهم عن طريق هدايته؛ فإن ذلك كله لا يجوز حمله على ظاهره. وأن له تأويلا يلائم ما تشهد العقول به مما قدمنا ذكره في صفات الله - تعالى - وصفات أنبيائه. فإن عرف المكلف تأويل هذه الآيات فحسن، وإلا أجزأه أن يعتقد في الجملة أنها متشابهات وأن لها تأويلا ملائما بما تشهد به العقول والآيات المحكمات. وفي القرآن المحكم والمتشابه والحقيقة والمجاز والناسخ والمنسوخ والخاص والعام»[1].

وذكرت من قبل أيضا أنه يرى أن إطلاق القول بأن الله - تعالى - مدرك، وسميع، وبصير، ومريد، وخالق .. كل ذلك من باب المجاز الذي لا يتحقق معناه الظاهر إلا في الخلق المحدثين، وكذلك قوله في الغضب والرضا، والحب والبغض؛ فإنه يصرف ذلك جميعا إلى الثواب والعقاب، أو النعيم والعذاب، أو الأمر والنهي[2].

* وفي تأويل حديث رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - الصحيح «**خلق الله آدم على صورته**»[3] .. قال الكراجكي: «أحد الأجوبة عن هذا: أن تكون الهاء عائدة إلى الله - تعالى - والمعنى أنه خلقه على الصورة التي اختارها، وقد يضاف الشيء إلى مختاره.

ومنها: أن تكون الهاء عائدة إلى آدم ويكون المراد أنَّ الله - تعالى - خلقه على صورته

---

[1] - الكراجكي: كنز الفوائد - ١/ ٢٤٣، ٢٤٤ (ضمن رسالة البيان عن جمل اعتقاد أهل الإيمان).

[2] - راجع الكراجكي: كنز الفوائد - ١/ ٨٤. ويقول أيضا في «**البيان عن جمل اعتقاد أهل الإيمان**» - ص٢٤١: «وغضبه هو وجود عقابه، ورضاه هو وجود ثوابه ...، لا يفتقر إلى مكان، ولا يدرك بشيء من الحواس». وإنني لا أدري كيف يتفق مع مجاري كلام العرب أن يصف متكلم نفسه - وهو القادر على كل شيء - بأوصاف كلها تحتاج إلى تأويل كي تفهم وتقبل؟! وغاية ما نعلمه أن المجاز في اللغة حلية إذا كان من سدى ثوب البيان فلا يبلغ أن يكون لُحمتَه؛ وإلا سقط غرض الإفهام من الخطاب.

[3] - سبق تخريجه في هذه الدراسة - ص ١٩٥، ١٩٦.

التي شوهد عليها لم ينتقل إليها عن غيرها، كتنقل أولاده الذين يكون أحدهم نطفة، ثم علقة، ثم مضغة، ويخلق خلقا من بعد خلق، ويولد طفلا صغيرا، ثم يصير غلاما، ثم شابا، ثم كهلا، ولم يكن آدم ـ عليه السلام ـ كذلك بل خلق على صورته التي مات عليها.

ومنها: ما رواه الزهري، عن الحسن قال: مر النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ برجل من الأنصار وهو يضرب وجه غلام له، ويقول: قبح الله وجهك، ووجه من تشبهه. فقال له النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ: «**بئسما قلت؛ إن الله خلق آدم على صورته**». يعني صورة المضروب»[1].

* والكراجكي بعد ذلك مهتم كثيرا بنفي كون الله ـ تعالى ـ جسما أو موصوفا بصفات الأجسام الحادثة، يعقد فصلا مستقلا في بيان الاستدلال على ذلك، ويصدره ببيان أن الخلاف مع المجسمة على قسمين: أحدهما في المعنى، والكلام فيه يختص بالذين يزعمون أنه ـ تعالى ـ جسم على صفات الأجسام، أو يشابهها في بعض الصفات. والآخر في اللفظ، والكلام فيه يختص بالذين يقولون: إنه ـ تعالى ـ جسم لا كالأجسام، ولا يشابهها بصفة من الصفات.

وأول أدلته على بطلان مقال الذين يزعمون أنه ـ تعالى ـ جسم كالأجسام: أن الأجسام قد ثبت حدوثها، فلو كان صانعها ـ تعالى ـ جسما أو مثلها؛ لوجب أن يكون محدثا. ويبين الكراجكي ذلك بأن حقيقة الجسم أن يكون طويلا عريضا عميقا، فلو كان صانع الأجسام جسما؛ لكانت هذه حقيقته؛ لأن الحقيقة لا تختلف شاهدا وغائبا. ويضيف إلى ذلك أنَّ حقيقة الجسم موجبة للأبعاد ومستلزمة للمساحة والنهايات، وأنه مجتمع من

---

[1] - الكراجكي: كنز الفوائد ـ ٢/ ١٦٧، ١٦٨. وفيما يتعلق بجوابه الأخير أشير إلى رواية الإمام أحمد في مسنده ـ ٢/ ٤٣٤ عن أبي هريرة مرفوعا: «**إذا ضرب أحدكم فليجتنب الوجه، ولا يقل قبح ا وجهك، ووجه من أشبه وجهك؛ فإن ا ـ عز وجل ـ خاق آدم ـ عليه السلام ـ على صورته**». والحديث مكرر في المسند – ٢٥١/٢. وقال الشيخ شاكر: إسناده صحيح ـ ١٣/ ١٥٢.

أبعاض مختص ببعض الجهات وذلك شاهد فيه بحلول الأعراض؛ لأن المجتمع لا غناء له عن الاجتماع، والكائن في جهة دون غيرها لا يَعرَى من الأكوان، وهذه كلها دلائل الحدوث. فلو كان صانع الأجسام على هذه الصفات أو على بعضها؛ لكان محدثا، ولو جاز كونه عليها وهو قديم؛ لكانت الأجسام كلها قديمة وفي ثبوت الأدلة على حدوث الأجسام وقدم محدثها دلالة واضحة على أنه ليس بجسم ـ سبحانه وتعالى[1].

والدليل الثاني: «أنَّ صانعَ الأجسام واحد في الحقيقة حسبما شهدت به الأدلة، فلو كان جسما لخرج عن كونه واحدا؛ لأن الجسم مجتمع من أبعاض وأجزاء»[2].

والدليل الثالث مؤسس على أصلهم في نفي تعليل صفات الله ـ تعالى ـ بالمعاني .. قال الكراجكي: «لو كان جسما لوجب كونه قادرا بقدرة؛ لبطلان كون الجسم قادرا لنفسه، ولو كان كذلك لاستحال حدوث الأجسام منه؛ إذ لا يصح من القادر بقدرة أن يفعل الجسم في محل قدرته متداولا في غيره [مباشرا] أو متولدا»[3].

والرابع: أنه ـ تعالى ـ «لو كان جسما في الحقيقة، وصح منه فعل الأجسام؛ لصح من كل جسم حي قادر أن يفعل الأجسام. فلما علمنا يقينا استحالة فعل الأجسام للأجسام؛ علمنا أن فاعل الأجسام ليس بجسم على كل حال»[4].

وبهذا يبطل الكراجكي مقالَ الذين يزعمون أن الله ـ تعالى ـ جسم على صفة الأجسام وحقيقتها، ثم ينتقل إلى إبطال أنه لا يجوز في حقه ـ تعالى ـ أن يشبه الأجسام في بعض الصفات؛ فيستدل بأن كل صفة من صفات الأجسام المختصة بها دالة على حدوثها، فلو أشبهها في شيء منها؛ لَدَلَّ ذلك الشيء على أنه محدث مثلها .. قال الكراجكي:

---

[1] - انظر الكراجكي: كنز الفوائد ـ ٢/ ٣٧، ٣٨.

[2] - السابق ـ ص ٣٨.

[3] - السابق نفسه. وما بين المعقوفتين في المطبوع (مسببا) والصواب ما أثبته.

[4] - السابق ـ ص ٣٩.

«وبمثل هذا يُعلَمُ أيضا أنه ليس بجوهر؛ لأن الجوهر متحيز في جهة غيرُ عارٍ من الأعراض الدالة على حدوثه»[1].

وإذا قيل: إنا لم نر فاعلا غير جسم، فلما كان الله ـ تعالى ـ فاعلا؛ وجب أن يكون جسما. فجواب الكراجكي: أن هذا قول فاسد؛ لأن الفاعل لم يكن فاعلا لكونه جسما، ولا كل صفة رأينا الفاعل في الشاهد عليها يجب أن يكون الغائب على نظيرها. ولقد رأينا أن الفاعلين في الشاهد مؤلفون من لحم ودم، وناقصون محتاجون، ولا يصح أن يكون الفاعل في الغائب هكذا. على أن الاستدلال بالشاهد على الغائب عند القوم إنما يكون بالحقائق دون ما سواها، ولو كانت حقيقة الفاعل أن يكون جسما؛ لكان كل جسم فاعلا، وكل فاعل جسما، كما أن الحركة لما كانت حقيقتها أن تكون زوالا؛ كان كل زوال حركة، وكل حركة زوالا[2].

وأما الذي يدل على بطلان مقال الذين يدعون أن الله ـ تعالى ـ جسم لا كالأجسام؛ فهو أن حقيقة الجسم أن يكون طويلا عريضا عميقا، فمتى قال القائل إنه جسم؛ أوجب الحقيقة بعينها، فإن قال لا كالأجسام؛ نفى ما أوجب فكان ناقضا.

ويفرق الكراجكي بين هذا القول، وقول من قال: شيء لا كالأشياء. بأن من قال: شيء. فقد أفاد الإثبات، والمثبتات مختلفات من أجسام وجواهر وأعراض .. قال الكراجكي: «فإذا قلنا: شيء لا كالأشياء. أثبتنا معلوما مخبرا عنه، ونفينا المماثلة بينه وبين سائر المثبتات، ولم ننف حقيقة الشيء التي هي الإثبات، وقول الله ـ تعالى ـ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى/ ١١] يدل على ما ذكرنا»[3].

وذكر الكراجكي أن التسمية إنما يحسن إجراؤها على المُسَمَّى متى ثبت له معناها،

---

[1] - انظر الكراجكي: كنز الفوائد ـ ٢/ ٣٩.

[2] - السابق نفسه.

[3] - السابق ـ ص ٤٠.

فإن لم يثبت ذلك؛ لم يصح إجراؤها إلا على جهة التغليب، وبطل أن يصح فيه معنى الجسم على التحقيق. وقول من زعم أنه ـ تعالى ـ جسم فاسد؛ لأنه لا يصح لأحد أن يُسَمِّيَ الله ـ عز وجل ـ بما لم يُسَمِّ به نفسَه.

أما من زعم أنه جسم لأنه قائم بنفسه، وأن هذا حد الجسم عنده وحقيقته؛ فالكراجكي يرى أنه غير مصيب في قوله، وأن اللغة تشهد بخطئه؛ لأن أهل اللسان كانوا يقولون: هذا أجسم من هذا. إذا زاد عليه في طوله وعرضه وعمقه، وهذا يعني أن حقيقة الجسم عندهم هي أن يكون طويلا عريضا عميقا.

وبعد أن يبين الكراجكي موقفه من هشام بن الحكم وما روي عنه من التجسيم الذي تاب ورجع عنه على نحو ما سبق ذكره في مدخل هذه الدراسة، يذكر قول الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ لهشام: «إن الله ـ تعالى ـ لا يشبه شيئا، ولا يشبهه شيء، وكُلُّ ما وقع في الوهم فهو بخلافه ... سبحان من لا يعلم أحد كيف هو إلا هو، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ [الشورى/ ١١]،لا يُحَدُّ، ولا يُحَسُّ، ولا تُدركه الأبصار، ولا يُحيط به شيء، ولا هو جسم ولا صورة، ولا بذي تخطيط ولا تحديد»[١].

ثم يختتم الفصل بشعر لزَيْنِيبَا بن إسحاق الرسعني (الرأس عيني) الموصلي يقول فيه:

إن كان جسمًا فما يَنفَكُّ من عَرَضٍ * أو جَوهرًا فبذي الأقطارِ موجودُ**

أو كان مُتَّصِلا بالشَّيءِ فهْوَ بِهِ * أو كان مُنفَصِلا فالكُلُّ مَحْدُودُ**

لا تَطْلُبَنَّ إلى التكييفِ من سَببٍ * إنَّ السبيلَ إلى التكييفِ مَسدودُ**

واستمسك الحبلَ حَبْلَ العقلِ تَحْظَ بهِ * فالعَقْلُ حَبْلٌ إلى باريكَ مَمدُودُ**[٢]

والكراجكي يذهب إلى أن المكان هو ما أحاط بالمتمكن، ومن ثم لا يجوز على الله ـ تعالى ـ لأنه يقتضي حصره وتناهيه .. قال: «ومن خالفنا في حد المكان قال: إنه ما تمكن

---

[١] - انظر الكراجكي: كنز الفوائد ـ ٢/ ٤١.

[٢] - السابق ـ ص ٤٢.

عليه وتصرف فيه. وهذا لا يجوز أيضا على الله ـ تعالى ـ لأن المتمكن معتمد ومماس أيضا لمكانه، والاعتماد والمماسة من صفات المحدثين، والله ـ تعالى ـ قديم؛ فعلم أنه لا يكون في مكان.

وذو المكان أيضا قد حصل له حيز فصار في جهة دون جهة ولا يكون كذلك إلا جسم أو بعض جسم، وقد ثبت أن الله ـ تعالى ـ ليس بجسم ولا بعض جسم؛ فعلم بطلان المكان.

ثم إنه لو كان له مكان؛ لم يخل مكانه من حالين: إما أن يكون قديما، أو محدثا. ولا يصح أن يكون قديما لمشاركته لله ـ تعالى ـ في القدم، وقد ثبت أنه لا قديم إلا هو وحده. ولو كان المكان محدثا؛ لكان الله ـ سبحانه ـ قبل إحداثه لا يخلو من قسمين: إما أن يكون محتاجا إلى المكان، أو مستغنيا عنه. ولا يجوز أن يكون لم يزل محتاجا إليه لما في ذلك من صفة النقص الذي لا يكون للقديم. وإن كان غنيا عنه قبل وجوده فلا يجوز أن يحتاج إليه بعد ذلك؛ لأن حاجته تخرجه عن قدمه، وتُشَابهُ بينه وبين خلقه؛ فوجب نفي المكان عنه»[1].

* ويقرر الكراجكي أن من قول طائفته أن الله ـ تعالى ـ بكل مكان؛ لكنه يبين أنهم يعنون بذلك أنه ـ تعالى ـ عالم بكل مكان وبما فيه، وحافظ له .. قال: «وهذا معروف في اللغة، يقول القائل لصاحبه: إني معك حيث كنت، وإني لا أغيب عنك. ويريد: لا أجهل ما تعمله، ولا يخفى عليَّ شَيْءٌ منه. ويقال: إن الرجل في صلاته، وفي بناء داره. وليس المراد أنه متمكن أو حالٌّ فيها، وإنما يريدون أنه يفعلها ويدبرها»[2].

* وفي الكلام عن العرش يزيد الكراجكي على ما ذكرناه عند شيخه المفيد أن العرش المذكور في القرآن على وجهين: أحدهما قوله ـ سبحانه ـ: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ**

---

[1] - انظر الكراجكي: كنز الفوائد ـ ٢/ ١٠٤.

[2] - السابق ـ ص ١٠٥.

اسْتَوَى﴾ طه/ ٥. والعرش هنا هو الملك، واستواؤه عليه هو استيلاؤه عليه بالقدرة والسلطان. ومن شواهد ذلك قول الشاعر في ذكر العرش وأنه الملك:

إذَا مَا بَنُو مَرْوَانَ ثُلَّتْ عُرُوشُهُمْ * وَأوْدَتْ كَمَا أوْدَتْ إيادٌ وَحِمْيَرُ**

و منها قول الآخر في ذكر الاستواء وأنه الاستيلاء:

إذا ما علونا واستوينا عليهم * تركناهم مرعى لنسر وكاسر**

والثاني قوله ـ سبحانه ـ: **﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾** الحاقة/ ١٧. والعرش هنا بنية خلقها الله ـ تعالى ـ في سمائه وأمر الملائكة بحملها .. قال: «لا ليكون عليها ـ تعالى الله عن ذلك ـ ولكن لما رآه من الصلاح فيتعبدهم بحملها وتعظيمها، كما أنه ـ سبحانه ـ تعبد بني آدم بتعظيم الكعبة في الطواف حولها وقال إنها بيته لا ليسكنها تعالى الله عن ذلك»[1].

أما الكرسي في قوله ـ تعالى ـ: **﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ﴾** البقرة/ ٢٥٥؛ فيذهب الكراجكي إلى أنه العلم؛ نقلا عن الإمام الصادق جعفر بن محمد ـ عليه السلام. ويضيف إلى ذلك أن معنى الكلام دال عليه، وأول الآية يقتضيه لأن الله ـ تعالى ـ أخبر عن علمه فقال: **﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْض﴾**. فوصل ذكر الكرسي بذكر العلم على طريق الوصف له والإبانة عنه، فكان كقوله في موضع آخر: **﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾** غافر/ ٧.

وفي دفع الاعتراض برفع الأيدي نحو السماء في الدعاء، وبمعنى قوله ـ سبحانه ـ: **﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾** فاطر/ ١٠. يقول الكراجكي: «إنا إنما رفعنا أيدينا نسترزق من السماء؛ لقوله ـ تعالى ـ: **﴿وَفِي السَّمَاء رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾**

---

[1] - انظر الكراجكي: كنز الفوائد ـ ٢/ ١٠٥.

الذاريات/ ٢٢. وإنما جاز أن يقال: إن الأعمال تصعد إلى الله ـ تعالى ـ لأن الملائكة الكرام حفظة الأعمال مسكنهم السماء. وأيضا لأن السماء أشرف في الخلقة من الأرض؛ فلذلك تعرض الأعمال فيها على الله ـ سبحانه ـ وبالتوجه إليها دُعيَ الله ـ تعالى.

وكل ذلك اتساع في الكلام، وليس فيه ما يوجب أن يكون الله ـ سبحانه ـ على الحقيقة في السماء. و نحن نرى المسلمين يقولون للحجاج: هؤلاء زوار الله. وإنما هم زوار بيت الله»[1].

وفي جواب من سأل عن الله ـ تعالى ـ: كيف هو؟ يذكر الكراجكي أن «**كيف**» استفهامٌ عن حال، والله لا تناله الأحوال. وأن الذي ساق إليه الدليل إنما هو العلم بوجوده ـ سبحانه ـ وبأنه لا شبيه له. ثم يستشهد برواية عن الإمام علي ـ عليه السلام ـ قال فيها: سبحان من إذا تناهت العقول في وصفه؛ كانت حائرة عن درك السبيل إليه، وتبارك من إذا غرقت الفطن في تكييفه؛ لم يكن لها طريق إليه غير الدلالة عليه[2].

* وفي الدلالة على نفي تعدد صانع العالم، وإثبات أنه واحد يذكر الكراجكي عددا من الأدلة:

١ ـ «**دليل التمانع**» الذي اعتمد عليه أكثر المتكلمين، ومر بنا من قريب عند شيخه المفيد .. قال الكراجكي: «لو كان لصانع العالم ثان؛ لوجب أن يكون قديما، وإذا كان كذلك ماثله، وإذا ماثله صح أن يريد أحدهما ضد ما يريده الآخر؛ فيقع التمانع، كإرادة أن يحرك جسما في وقت، وأراد الآخر أن يسكنه فيه. وإذا صح ذلك لم يخل الأمر من ثلاث خصال إما أن يصح وقوع مراديهما من غير تضاد ولا تمانع بينهما؛ فيكون الجسم في وقت واحد ساكنا ومتحركا وهذا محال. وإما أن لا يصح وقوعهما ولا شيء منهما، وهذا هو التمانع المبطل لوقوع مرادَيْهِما، وهو دليل على ضعفهما (لتساوي مقدورهما،

---

[1] - انظر الكراجكي: كنز الفوائد ـ ٢/ ١٠٦.

[2] - انظر السابق ـ ص ١٠٧.

وعند تساويه لا يكون فعل أحدهما أحق بالوجود من فعل الآخر. وفي ذلك إبطال أفعالهما، وهو معنى قول الله ـ عز وجل ـ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء/ ٢٢]). وإما أن يقع مراد أحدهما دون الآخر، وهو دليل على أن من لم يقع مراده ممنوع ضعيف خارج من أن يكون قديما؛ لأن من صفات القديم أن يكون قادرا لنفسه لا يتعذر عليه فعل أراده»[١].

وهذه الدلالة مبنية على أن القادر يصح منه أن يفعل الشيء وضده؛ خاصة إذا كان قادرا لنفسه وفق مذهب الكراجكي، فإن قيل: إن التمانع لا يقع منهما؛ لأنهما عالمان، وكل واحد منهما يعلم أن مراد صاحبه حكمة؛ فلا يريد ضده. فجواب الكراجكي: «أن الكلام مبني على صحة ذلك دون كونه (أي وقوعه)، فإن لم يكن واحد منهما يريد أن يمنع صاحبه؛ فكونه قادرا يعطي أنه ممكن منه وإن لم يفعل، وتصح إرادته ولا تستحيل منه ويحصل من ذلك تقدير التمانع بينهما وجوازه».

ويمكن أن يُقدم لهذا الاعتراض صورة أخرى يقال فيها: يمتنع اختلاف مرادهما؛ لأنهما حكيمان، والحكيم لا يريد ما يخالف الحكمة. وأحسب أن الكراجكي لو دفع هذا الاعتراض؛ لكان قد نقل الكلام إلى القدرة على إيقاع المراد الواحد، فذكر أن المقدور الواحد يستحيل أن يكون بين قادرين على ما سيأتي في أدلته التالية. وهذا يذكرنا أيضا بدلالة المتكلم الإمامي هشام بن الحكم حينما قال لأحد الملحدين: أيستطيع أحدهما أن يقوم بخلق ما يريد من غير أن يستعين بصاحبه؟ قال: نعم. فقال هشام: إذا كان الواحد يستطيع؛ فأي حاجة للثاني[٢]؟

٢ ـ وذكر الكراجكي استدلال أصحابه بدليل التمانع على وجه آخر يقال فيه: «إنهما لو كانا اثنين؛ كان لا يخلو أحدهما من أن يكون يقدر على أن يكتم صاحبه شيئا، أو لا

---

[١] - انظر الكراجكي: كنز الفوائد ـ ٢/ ٥، ٦.

[٢] - انظر السيد أحمد صفائي: هشام بن الحكم متكلم معروف ـ ص ٣٩.

يقدر على ذلك. فإن كان يقدر؛ فصاحبه يجوز عليه الجهل، ومن جاز عليه الجهل؛ فليس بإله قديم، وإن كان لا يقدر؛ فهو نفسه عاجز، والعاجز ليس بإله قديم»[1].

٣ ـ واستدل الكراجكي على أن صانع العالم واحد بأنه لو كان معه ثان؛ لكان لا يخلو فعلهما للعالم من وجهين: إما أن يكون كل واحد منهما فعل العالَم كله، بحيث يكون الذي فعله أحدهما هو الذي فعله صاحبه. وإما أن يكون كل واحد منهما استقل بفعل بعض العالم دون صاحبه.

وفي الوجه الأول إيجاب فعل واحد من فاعلين، وهذا يبطل الفصل بينهما، والقادر الحكيم إذا فعل فعلا حسنا جعله دالا عليه، وموسوما به، ومميزا عن فعل غيره؛ لا سيما إذا كان داعيا إلى شكر نعمته، وموجبا لمعرفته، ولا طريق لأحد إلى معرفته إلا بفعله[2].

وفي الوجه الثاني إيجاب تمييز فعل كل واحد منهما عن فعل الآخر، وهو منقوض بما نشاهده من الدلائل الظاهرة في السماء والأرض ووحدة نظامهما على أن فاعل ذلك جميعا واحد. وهذه فكرة جليلة عن وحدة النظام الكوني، وفيها ـ فيما أحسب ـ يلتقي الفكر الكلامي القديم والفكر العلمي المعاصر.

وإن قيل: إن العالم جواهر وأعراض، وكل واحد من القسمين متميز عن الآخر؛ فهلا دل ذلك على صانعين اثنين؟ فجواب الكراجكي: أنه لو كان صانع الجواهر غير صانع الأعراض لكانا محتاجين بل عاجزين؛ لأن أحدهما لا يقدر أن يفعله بانفراده، وهو يفتقر

---

[1] - الكراجكي: كنز الفوائد ـ ٢/ ٦، ٧.

[2] - انظر السابق ـ ص ٧. وأحسب أن هذا هو الصواب في ضبط دلالة الكراجكي، وما أثبته الشيخ عبد ا نعمة محقق الكتاب فيه التباس. وراجع كلام القاضي عبد الجبار في بيان استحالة مقدور واحد من قادرين أو قدرتين في المغني ـ ٤/ ٢٥٤: ٢٦٦، ٨/ ١٠٩: ١٦١، أو في المحيط بالتكليف ـ ص ٣٥٨: ٣٦٦.

إلى صاحبه لاستحالة وجود الجوهر بغير عرض، والعرض بغير جوهر[1].

٤ ـ واستدل الكراجكي أيضا بأن العالم لو كان مصنوعا لاثنين؛ لكانا غيرين. والغيران هما اللذان يجوز وجود أحدهما وعدم الآخر إما من الزمان، أو المكان، أو على وجه من الوجوه، أو كان يجوز ذلك فيهما. وهذا يمنع من أن يكون مصنوعا لاثنين لما في ذلك من جواز عدم أحدهما. قال الكراجكي: «ومن جاز عدمه فليس بقديم، وفي بطلان قدم أحدهما دليل على أنه داخل في جملة المحدثين، وأن صانع العالم هو الواحد القديم. ومن خالفنا في حد الغيرين؛ فليوجد لنا شيئين متفقين على وجودهما ليس هذا حكمهما»[2].

٥ ـ ونقل الكراجكي آخر ما ذكره من الأدلة على أن صانع العالم واحد عن أبي القاسم البلخي المعتزلي البغدادي، ووصفه بأنه دليل مفرد لم يحتج أن يذكر فيه تقدير وجود الاثنين .. قال البلخي: «الذي يدل على ذلك أنا وجدنا العالم محدثا، ولا بُدَّ له من محدث، ووجدنا من تجاوز هذا القول بأن المحدث له واحد فزعم أنه اثنان لا نجد فرقا بينه وبين من زعم أنه ثلاثة، وكذلك لا نجد فرقا بينه وبين من زعم أنه أربعة، وكل عدة تجاوزت الواحد لا يقدر القائل بها على فرق بينه وبين من زاد فيها، ولا نجد حجة توجب قوله دون قول خصمه فيها.

فلما فسد قول كل من ادعى الزيادة على الواحد، وليس مع أحدهم رجحان بحجته وتكافأت أقوالهم في دعوى الزيادة؛ دل على أن الصانع واحد لا أكثر من ذلك، ولأن الدليل ثبت على وجود الصانع ولم يثبت على ما يزيد على واحد».

وذكر الكراجكي بعد ذلك أن البلخي عارض نفسه مفترضا أن قائلا يقول: إنكم قد تجدون دارا مبنية يدل بناؤها على أن لها بانيا، ثم لا تجدون فرقا بين من زاد على

---

[1] - انظر الكراجكي: كنز الفوائد ـ ٢/ ٧، ٨.

[2] - الكراجكي: كنز الفوائد ـ ٢/ ٨.

واحد؛ فقال: إن بانيها اثنان. وبين من قال: ثلاثة. وكذلك كل عدة حتى لا يتميز بعض الأقوال على بعض بحجة؛ فهل تقطعون على أن صانع الدار واحد؟

وقد انفصل البلخي عن هذه المعارضة بأن قال: إن من يثبت للدار صانعا واحدا أو صانعين قد يجد فرقا بينه وبين من زاد عليه، ودليلا على قوله دون قول من خالفه، وذلك أنَّ صُنَّاعَ الدار يجوز أن يُشاهدهم من شاهدها، ويجوز أن يَرِدَ الخبرُ إليه بعددهم ممن شاهدهم يبنونها، وليس كذلك صانع العالم .. قال: «وهذا فرق واضح بين الموضعين، ولوضوحه يعلم بطلان مذهب الثنوية على اختلافهم[1]، والنصارى في التثليث، ومن جرى مجراهم»[2].

---

[1] - الثنوية: لقب يطلق على مجموعة من الطوائف اشتركت في إثبات قديمين هما النور الفاعل للخير، والظلمة الفاعلة للشر؛ لقولهم باستحالة صدور الخير والشر عن صانع واحد، ثم اختلفوا بعد ذلك في حياة القديمين، وفي فعلهما بالقصد والاختيار أو بالطبع، وفي كيفية التقائهما، وفي امتزاجهما وإثبات ثالث مازج لهما، ولهم بعد ذلك خلاف أيضا في تحريم الأموال والنساء أو إباحتهما على المشاع. وقد عد القاضي عبد الجبار منهم المانوية، والمزدقية، والديصانية، والمرقيونية، والماهنية، والصيامية، والمقلاصية .. راجعه: المغني في أبواب التوحيد والعدل ـ ٥/ ٩: ١٨.

[2] - انظر الكراجكي: كنز الفوائد ـ ٢/ ٨، ٩. وقد كان الشيخ عبد ا نعمة محقق الكتاب حريصا على أن يبين أن هذا الدليل في أصله مأخوذ من قول الإمام الرضا: «قولك: إنه اثنان. دليل على أنه واحد؛ لأنك لم تدع الثاني إلا بعد إثباتك الواحد، فالواحد مجمع عليه، وأكثر من واحد مختلف فيه». وهذا من دلائل المناظرة فيه إلزام الخصم بقبول المتفق عليه وترك المختلف فيه، وهو بعيد عن دلالة البلخي القائمة على نفي الثاني وما زاد عليه؛ لعدم وجود دليل عليه أصلا. وقد مر بنا في التعليق على كلام الطوسي في المبحث السابق أن القاضي اعترض على دلالة البلخي هذه بأن الثاني قد يوجد دون أن يختار ما يكون طريقا إليه؛ لأن الطريق إليه فعله وهو موقوف على اختياره وقصده، كما في شرح الأصول الخمسة ـ ص ٢٠٠. ولقد ذكر الشيخ نعمة خلاصة استدلال البلخي على أنه بعد العلم بوجود صانع للعالم يكون العلم بالواحد متيقنا، وما زاد عليه مشكوك فيه ولا دليل عليه. ثم ذكر أن هذا يرد عليه أن عدم العلم بالزائد لا يدل على عدم وجود الزائد .. قال: والقضية متعلقة بالعقائد اليقينية لا بحكم ظاهري!!

* ويتصل بهذا دفع قول النصارى فيما يزعمونه من اتحاد اللاهوت بالناسوت في المسيح، والكراجكي يقصر كلامه فيما بين أيدينا من «**كنز الفوائد**» على القائلين باتحاد الله ـ تعالى ـ وعيسى ـ عليه السلام ـ ذاتا، وهم طائفة «**اليعقوبية**». وهو يوجه إليهم سؤالا زاعما أنه لا جواب له عندهم، فيقول لهم: «أنتم مجمعون معنا على أن الإله قديم وأن الجسم محدث وقد زعمتم أنهما صارا واحدا؛ فما حال هذا الواحد أقديم أم محدث؟ فإن قالوا: هو قديم. قيل لهم: فقد صار المحدث قديما؛ لأنه من مجموع شيئين أحدهما محدث. وإن قالوا: هو محدث. قيل لهم: فقد صار القديم محدثا؛ لأنه من مجموع شيئين أحدهما قديم. وهذا ما لا حيلة لهم فيه وليس يتسع لهم أن يقولوا بعضه قديم وبعضه محدث؛ لأن هذا ليس باتحاد في الحقيقة، ولا أن يقولوا هو قديم محدث لتناقض ذلك واستحالته، ولا أن يقولوا ليس هو قديمًا ولا مُحدَثًا؛ فظاهرٌ فسادُ ذلك أيضا وبطلانُه. وهذا كاف في إبطال الاتحاد الذي ادعوه، وقد سألهم بعض المتكلمين فقال: إذا كنتم تعبدون المسيح والمسيح إله وإنسان؛ فقد عبدتم الإنسان، وعبادة الإنسان كفر بغير اختلاف»[1].

ويتابع الكراجكي كلامه عن إبطال اتحاد النصارى في صورة أسئلة يوجهها إليهم، فيقول: «إذا كان المسيح عندكم من مجموع شيئين إله وإنسان؛ فأخبرونا عن القتل والصلب على ماذا وقع؟ أتقولون: إنه وقع بهما، أم بأحدهما؟

فإن قالوا: بهما. قيل لهم: ففي هذا أن الإله ضرب وصلب، وقتل ودفن، وهي فضيحة لا ينتهي إليها ذو عقل.

وإن قالوا: بل وقع ذلك على أحدهما وهو الناسوت؛ لأن اللاهوت لا يجوز عليه هذا. قيل لهم: فإذًا قد صح مذهب المسلمين في أنهم ما قتلوا المسيح ولا صلبوه؛ لأن المسيح عندكم ليس هو الناسوت بانفراده، وإنما هو مجموع شيئين لم يظفر اليهود إلا بأحدهما

---

[1] - انظر الكراجكي: كنز الفوائد ـ ١/ ٢٣٥، ٢٣٦.

الذي ليس هو المسيح»[1].

وطرح عليهم سؤالا آخر فقال: «يقال لهم: أيجـوز أن يكـون جسـم متحـرك وشـخص آكل شارب تحله الأعراض الحادثات، وتنالـه الآلام والآفـات قـديما؟ فـإن قـالوا: يجـوز ذلك. لم يأمنوا أن يكون ناسوتا قديما. وإن قالوا: لا يجوز ذلك. قيل لهم فالمسيح ـ عليـه السلام ـ كانت فيه هذه الصفات معلومات مرئيات. فإن أنكروا ذلـك كـابروا وقـبح معهـم الكلام. وإن أقروا به وقالوا: قد كان على هذه الصفات. قيل لهم: فقد صح حدوثه وبطـل قدمه وحصلتم عابدين لبشر مخلوق مربوب. فإن قالوا: إنما رأينـا ناسـوته المحـدث، ولم نر لاهوته القديم قيل لهم: أليس من مذهبكم أنهما اتحدا وصارا شيئا واحدا؟

فإذا قالوا: نعم. قيل لهم: فيجب أن يكون من رأى أحـدهما فقـد رآهمـا وإن لم يكـن الأمر كذلك فما اتحدا»[2].

وذكر الكراجكي أن النصارى يذهبون إلى أن إلههم من ثلاثة أقـانيم، والأقنـوم عنـدهم هو الجوهر، أي الأصل، والجواهر الثلاثة المسماة الأب والابن والـروح القـدس إلـهٌ واحِـدٌ عندهم، ثم قال لهم: «إذا جاز أن يكون عندكم ثلاثة أقانيم إلها واحدا؛ فلم لا يجـوز أن يكون ثلاثة آلهة أقنوما واحدا؟ ويكون ثلاثة فاعلين جوهرا واحدا؟ فما أبطلوا به هذا بطل به قولهم سواء»[3].

وذكر أنهم احتجوا بأن من له ابن أشرف وأفضل ممن لا ابن له، وكذلك مـن لا حيـاة له يكون ميتا، والروح هي الحيـاة؛ فوجـب أن يوصـف الإلـه بالشـرف والكمـال ووجـود الحياة. ثم عارضهم بطرد الكلام على قياسهم إلى ما لا يقبلون؛ فطـالبهم بـأن يقولـوا: إن

---

[1] - انظر الكراجكي: كنز الفوائد ـ ١/ ٢٣٦.

[2] - السابق ـ ص ٢٣٦، ٢٣٧. ومن الواضح أن أصل هذه الدلالة قول ا ـ عز وجل ـ: **﴿ما المَسيح ابن مَريَمَ إلا رَسولٌ قَد خَلَتْ مِن قَبله الرسلُ وَأُمه صديقَةٌ كَانَا يَأْكُلان الطعَامَ انظُر كَيفَ نُبَين لَهم الآيَات ثُم انظُر أَنى يؤْفَكُونَ﴾** المائدة/ ٧٥.

[3] - السابق ـ ص ٢٣٧.

له بنين عدة؛ فإن ذلك أكثر لشرفه وأسنى لمنزلته. وإن له نسلا وحفدة؛ لأنَّ من لـه ابـنُ ابنٍ أجلُّ ممن ليس له إلا ابن فقط .. قال: «وإذا أوجبتم الروح التي زعمـتم أنهـا الحيـاة لئلا يكون ميتا؛ فأوجبوا له علما لئلا يكـون جـاهلا، وقـدرة لـئلا يكـون عـاجزا. وقولـوا أيضا: إن له عينين ليكون ناظرا، أو جميع الحواس ليكون مدركا.

فإن قالوا: إن له ما ذكرتم لَمَّا اتحد بالناسوت فصار مسيحا. قيل لهم: بل يجـب أن يكون له فيما لم يزل وإلا كان ناقصا»[1].

ثم يحتج على النصارى بما يقرون بثبوته في أناجيلهم، وهو دال على إبطـال مـذهبهم في الاتحاد، من باب الاحتجاج على الخصم بما هو مُسَلَّمٌ عنده؛ فيذكر عددا من النصوص منها قول المسيح ـ عليه السلام ـ: «يا إلهي، قد علمـوا أنـك أنـت الله وحـدك لا شـريك لك، وأنك أنت الله الخالق، وأنك أنت أرسلت المسيح عيسى ليبلغ رسالتك، وأن نعبدك وحدك لا شريك لك»[2].

وقال له الحواريون أين تذهب وتـدعنا؟ فقـال: «أذهـب إلى إلهـي وإلهكـم فأسـأله أن يبعث إليكم البرقليط؛ فإنه الـذي يـذكركم الحـق ولا يـتكلم إلا بـأمره، وإذا جـاءكم فهـو يشهد لي ويبين لكم أمري»[3].

---

[1] - الكراجكي: كنز الفوائد ـ ١/ ٢٣٧، ٢٣٨.

[2] - أحسب أن هذا النص بهذه الصياغة يرجع إلى الترجمات التي شاعت للإنجيل في عهد الكراجكي أو فيما سبقه، ونحن نعرف أن الإنجيل أو الأناجيل تتجدد لها ترجمة رسمية كل خمسين عاما بقرار من المجلس البابوي. وبين أيدينا الآن في إنجيل مرقُس أن أحد الكتبة سأل يسوع عن أول الوصايا؛ «فأجابه يسوع: إن أول كل الوصايا هي: اسمع يا إسرائيل، الرب إلهنا رب واحد ». وقد صدقه الكاتب فقال: «بالحق قلت لأنه ا واحد وليس آخر سواه» إنجيل مرقُس: ١٢/ ٢٩، ٣٣. من نشرة دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط (١٩٨٥ - Arabic Bible). وكلام المسيح هنا موافق لما جاء في سفر التثنية من العهد القديم ـ ٦/ ٤.

[3] - وهذا النص بهذه الصياغة جامع لبعض ما ورد في مواضع ذكر «**الفارقليط**» من إنجيل يوحنا، وقد عربتْ هذه الكلمة في الترجمة التي بين أيدينا الآن بكلمة «**المعَزي**». «إن كنتم تحبونني فاحفظوا

قال الكراجكي: «فإن قالوا هذا كله إنما قاله المسيح من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته. قيل لهم: وما يدريكم ذلك؟ وبعد فهل هو صادق فيما قال أم كاذب؟

فإن قالوا: كاذب. فقد أعظموا الفرية، وقيل لهم: وما يؤمنكم أن يكون جميعُ ما قاله لكم كذبًا؟ وكيف يتحد الإله الصادق بالإنسان الكاذب؟

وإن قالوا: إنه لم يقل إلا حقا. قيل لهم: فأي حجة بقيت في أيديكم مع ما أقررتم بأن المسيح قاله وصدق فيه؟»[1].

وصاياي. وأنا أطلب من الأب فيعطيكم معزيا آخر فيمكث معكم إلى الأبد» ١٤/ ١٦، ١٧. «وأما المعزي الروح القدس الذي سيرسله الأب باسمي فهو يعلمكم كل شيء ويذكركم بكل ما قلته لكم» ١٤/ ٢٦. «ومتى جاء المعزي الذي سأرسله أنا إليكم من الأب روح الحق الذي من عند الأب ينبثق فهو يشهد لي» ١٥/ ٢٦. «وأما الآن فأنا ماض إلى الذي أرسلني وليس أحد منكم يسألني إلى أين أمضي ... لأنه إن لم أنطلق لا يأتكم المعزي. ولكن إن ذهبت أرسله إليكم ... فهو يرشدكم إلى جميع الحق لأنه لا يتكلم من نفسه بل كل ما يسمع يتكلم به ويخبركم بأمور آتية» ١٦/ ٥: ١٣.

[1] - الكراجكي: كنز الفوائد ـ ١/ ٢٣٨، ٢٣٩. وقد ذكر الشيخ عبد ا نعمة أن كلمة «**فارقليط**» أو «**بارقليطا**» تعني من له حمد كثير كمحمد وأحمد، وأشار إلى الكلام عن ذلك في بيان البشارة الثامنة عشر من كتاب «**إظهار الحق**» لرحمة ا الهندي. وكان الإمام سعد الدين التفتازاني قد ذكر أن معناها كاشف الخفيات .. راجعه: شرح المقاصد ـ ٥/ ٤٣. على حين أن كثيرا من الباحثين والآباء المسيحيين يرفضون القراءة العربية القديمة لأصل الكلمة اليونانية، وينكرون ترجمتها بما يفيد بشارة سيدنا عيسى ـ عليه السلام ـ بنبوة سيدنا محمد، إلى الحد الذي يبلغ ببعضهم ادعاء أن آية سورة الصف المنفردة بذكر أحمد إنما وضعت خصيصى لموافقة الترجمة العربية الباطلة لكلمة «**فارقليط**» أو «**بارقليطا**» .. راجع الدكتور سنكلير تسدل: مصادر الإسلام ـ الفصل الرابع:

http://www.light-of-life.com/arb/asources/chapter٤.

وراجع أيضا موقع (في سبيل الحوار الإسلامي والمسيحي):

http://www.alkalema.net/masihkuran/masihkuran٦٩.

حيث التصريح بأن كلمة (**أحمد**) مقحمة على النص القرآني من زمن تدوينه؛ فلم يكن الجامعون للقرآن بمعصومين ولا عارفين للصحيح من الدخيل، وأن الاتهام هنا موجه إلى جمع القرآن لا إلى تنزيله!! على حين أن كلمة الفارقليط الدالة على إلهية الروح القدس محفوظة إلى اليوم من قبل القرآن بمائتي سنة ونيف؛ فهي شهادة تاريخية ومنزلة على إلهية الفارقليط الروح القدس، ولهذا يرون أنه من الكفر تطبيقها على أحمد الرسول البشر!!!

وأما قول المسيح ـ عليه السلام ـ: «أمضي إلى أبي». فيرى الكراجكي أن لفظه يحتمل التأويل، ويكون معناه: ربي وربكم، وإلهي وإلهكم[1].

* * * * *

ج ـ أما **الشريف المرتضى**؛ فيبدأ كلامه عن التنزيهات بنفي أن يكون لله ـ تعالى ـ مائية؛ لأنه ليس لها حكم معقول يمكننا تحصيله من جهة النظر في أفعاله ـ تعالى. وهو يرى أن إثبات ما لا حكم له معقول من الصفات يفضي إلى الجهالات، ومن ثم نفى ـ كما سلف ـ أن يكون لله ـ تعالى ـ صفة في نفسه زائدة على الصفات التي فصلنا ذكر إثباته لها. وقد ذكر المرتضى نسبة القول بثبوت مائية لله ـ تعالى ـ إلى ضرار بن عمرو، والإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت، ثم قال: «لا يجوز إثبات صفة للموصوف ما لم يكن لها حكم؛ لأنا لو أثبتناها بلا حكم لم ينفصل ثبوتها من نفيها، وذلك لا يجوز. ولا حكم للمائية التي ادعوها، لأن جميع الأحكام المعقولة يمكن إسنادها إلى الصفات التي ذكرناها، وما عدا ذلك يجب نفيها. ومتى لم نقل ذلك لزم أن يكون له مائيات كثيرة وإن لم يكن لها أحكام، ولزم أيضا أن يكون للجوهر والسواد وسائر الأجناس صفات زائدة على الصفات المعقولة، وإن لم يكن لها أحكام، وذلك يؤدي للجهالات»[2].

وقد حكى المرتضى شبهة لضرار خلاصتها أن المسلمين أجمعوا على أن الله أعلم بنفسه من كل أحد، وإذ لم يجز ـ عنده ـ أن يكون فضل العلم في الصفات؛ فينبغي أن يكون مصروفا إلى المائية. ثم يمنع المرتضى دعوى ضرار بادعاء أنها مفضية إلى أمور باطلة بالاتفاق؛ مثل: أن يكون لسائر الأشياء مائية لا يعلمها إلا الله؛ لأنه ـ تعالى ـ أعلم منا بالأشياء. ومثل: أن يكون له ـ تعالى ـ مائية لا يعلمها إلا الأنبياء؛ لأنهم أعلم بالله منا. والمرتضى يرى أن الله أعلم بنفسه منا بمعنى أنه ـ تعالى ـ يعلم من تفاصيل معلوماته

---

[1] - انظر الكراجكي: كنز الفوائد ـ ١/ ٢٤٠.

[2] - المرتضى: شرح جمل العلم والعمل ـ ص ٦١، ٦٢.

ومقدوراته ما لا يعلمه غيره؛ لأن معلوماته ومقدوراته لا نهاية لها، ويستحيل أن يعلمها غيره[1].

ومن الواضح أن المرتضى ينفي المائية عن الله ـ تعالى ـ باعتبارها صفة زائدة على ما أثبته من الصفات المعقولة، لا باعتبارها دالة على حقيقة الذات الموصوفة بالصفات، وهو في ذلك متابع أو موافق لما ذكره القاضي عبد الجبار في «**المحيط بالتكليف**»، وإن كان القاضي يذكر أن الصفات الواجبة لله ـ تعالى ـ تنبئ عن اختصاصه بصفة ليست إلا له، على ما أثبته أبو هاشم الجبائي .. قال القاضي: «فإن كان ضرار حيث قال بالمائية يرجع إلى ما يقوله أبو هاشم؛ فالمعنى صحيح، والعبارة فاسدة؛ لأنه لا يقال في الله ـ تعالى ـ «**ما هو**» من حيث يقتضي إمكان الإشارة إلى صفة من صفاته ...؛ لكن المعلوم من حال ضرار أنه غير قاصد إلى ما قصده أبو هاشم، ألا تراه يقول: لا يعلمها إلا هو. وليس هذا مذهب أبي هاشم. وقد ناقض في ذلك أيضا من حيث أثبته في الآخرة مرئيا عليها؛ فلا بد من أن يعلمه غيره عليها»[2].

ومن البعيد في مذهب ضرار أن يُثبتَ المائية صفةً يُرَى اللهُ ـ تعالى ـ عليها في الآخرة بحاسة سادسة؛ لأنه كان يرجع بالصفات جميعا إلى سلوب محضة .. قال عنه الإمام أبو الحسن الأشعري: «وكان يزعم أن معنى أن الله عالم قادر أنه ليس بجاهل ولا عاجز، وكذلك كان يقول في سائر صفات الباري لنفسه»[3]. ولهذا قال العلامة الحلي في «**أنوار الملكوت**»: «وقول ضرار عندي قوي، والتحقيق فيه أن المعلوم لنا ليس الذات؛ لأنا نعلم صفاته الحقيقية كالوجود والقدرة والعلم، والإضافية كالخالقية والقادرية والرازقية والسببية، وكونه ليس بجسم ولا عرض ولا مرئي ولا في جهة. أما الذات الموصوفة بهذه

---

[1] - انظر المرتضى: شرح جمل العلم والعمل ـ ص ٦٢، ٦٣.

[2] - القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف ـ ص ١٥٨، ١٥٩.

[3] - الإمام الأشعري: مقالات الإسلاميين ـ ١/ ٣٣٩.

الأوصاف؛ فهي غير معلومة ...، فإن أراد ضرار بالماهية تلك الحقيقة والذات؛ فهو حق وصواب، وإن عنى شيئا آخر؛ فهو جهالة»[1].

وإني لأحسب أن الذي جر القاضي عبد الجبار والمرتضى ومن وافقهما إلى تصور المائية صفة زائدة على ما أثبتوه من الصفات، ثم إلى نفيها بناء على أنه ليس لها حكم معقول، إنما هو متابعة أبي هاشم الجبائي في التسوية بين الذوات، والقول بأن الذات الإلهية مساوية لغيرها من الذوات وإنما تتميز عنها بما تستحقه من الصفات، أو بصفة الإلهية الموجبة لكونه ـ تعالى ـ قادرا عالما حيا موجودا أزلا وأبدا. وهذا هو ما دعا العلامة الحلي، وهو رئيس متكلمي الاثنا عشرية في زمانه، إلى أن يقول عن أبي هاشم ومذهبه الشاذ: «وقد كابر الضرورة ها هنا الحاكمة بأن الأشياء المتساوية يلزمها لازم واحد لا يجوز اختلافها فيه، فلو كانت ذاته ـ تعالى ـ مساوية لغيره من الذوات؛ لساواها في اللوازم، فيكون القدم والحدوث والتجرد ...، مشتركا بينها وبين الله ـ تعالى عن ذلك علوا كبيرا. ثم إنهم ذهبوا مذهبا غريبا عجيبا، وهو أن هذه الصفة الموجبة للمخالفة غير معلومة ولا مجهولة، ولا موجودة ولا معدومة. وهذا كلام غير معقول في غاية السقوط»[2].

والعلامة الحلي في شرحه لتجريد المحقق الطوسي نصير الدين يربط المسألة بفكرة «**وجوب الوجود**» التي يلزم عنها مخالفة ذات الواجب لسائر الذوات، ويذكر أيضا مخالفة أبي هاشم لمذهب أكثر العقلاء حينما ذهب إلى أن ذاته ـ تعالى ـ مساوية لغيرها من الذوات، وجعل المخالفة بحالة توجب أحوالا أربعة هي: الحيية والعالمية والقادرية والموجودية، وهذه الحالة هي صفة الإلهية .. قال الحلي: «وهذا المذهب لا شك في بطلانه؛ فإن الأشياء المتساوية تتشارك في لوازمها، فلو كانت الذوات متساوية؛ لجاز

---

[1] - العلامة الحلي: أنوار الملكوت ـ ص ٩٧.

[2] - العلامة الحلي: نهج الحق وكشف الصدق ـ ص ٥٤.

انقلاب القديم محدثا، وبالعكس. وذلك باطل بالضرورة»[1]. وهكذا يرجع موقف الكلام الاثنا عشري من أحوال أبي هاشم تارة أخرى إلى ما يقارب موقف الشيخ المفيد.

* ويتابع المرتضى كلامه عن التنزيهات ببيان أنَّ صفاتِ الله ـ تعالى ـ الواجبةَ لَهُ نَفسِيَّةٌ يستحيل الخروج عنها، ثم يتكلم عن كونه ـ تعالى ـ غنيا غير محتاج؛ لأن الحاجة تقتضي أن يكون ممن ينتفع ويستضر، وذلك يؤدي إلى كونه جسما. ثم يبين هذه الدلالة بأن الحاجة لا تجوز إلا على من تجوز عليه المنافع والسرور، أو المضار والغموم، أو ما أدى إلى ذلك مما لا يجوز إلا على من يجوز عليه الشهوة والنفار. وقد سبق في الكلام عن ثبوت صفتي الإرادة والكراهة بيان الفرق بينهما وبين صفتي الشهوة والنفار اللتين لا تجوزان على القديم؛ لأنهما إنما تجوزان على الأجسام التي تصح بنول ما تشتهي، وتفسد بما تنفر عنه؛ لأنها محدثة وحية بحياة[2].

وذكر المرتضى بعد ذلك وجها آخر من الدلالة على أن الله ـ تعالى ـ لا يجوز أن يكون مشتهيا، وذلك أنه لو جازت عليه ـ تعالى ـ الشهوة؛ لما كان يخلو من أن يكون مشتهيا لنفسه أو لمعنى هو شهوة. ولا يجوز أن يكون مشتهيا لنفسه؛ لما في ذلك من إيجاب أن يفعل من المشتهيات ما لا نهاية له، وأن يفعلها قبل أن يفعلها، يعني بذلك عدم اختصاص المشتهيات غير المتناهية بوقت دون وقت؛ ليضيف بذلك إحالة جديدة تمنع أن يكون ـ تعالى ـ مشتهيا لنفسه من حيث إن هذا الوصف لا يتم إلا بوجود ما يتعلق به

---

[1] - العلامة الحلي: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ـ ص ٤٠٥. ولم يكن من غرضي في هذا تتبع تطور الفكر الكلامي الاثنا عشري في هذه المسألة بعد القرن الخامس الهجري؛ غير أني أردت بيان أن القوم لم يكونوا مرتبطين دوما في آرائهم الكلامية ـ كما سبق في مسألة الإرادة الإلهية ـ بالصدور عما يروونه عن أئمتهم فحسب، وإنما هم أيضا مرتبطون بتبني مواقف فكرية وفلسفية معينة تحدد الرأي المذهبي في كل طور من أطوار تاريخ المذهب.

[2] - ونسب القاضي عبد الجبار هذا الوجه من الدلالة إلى أبي هاشم الجبائي في المغني ـ ٤/ ٢٦. وفي المحيط بالتكليف ـ ص ٢١٤.

من المشتهيات.

ولو كان ـ تعالى ـ مشتهيا لمعنى هو شهوة؛ فلا يخلو ذلك المعنى من أن يكون قديما أو محدثا. والأمران باطلان من حيث لا يجوز أن يكون معه قديم، ومن حيث لم يكن ـ تعالى ـ محلا للحوادث. ولو كان المعنى محدثا في غيره؛ لكان حكمه راجعا إلى ذلك المحل. ولو كانت الشهوة محدثة لا في محل؛ لكان يجب أن يفعل الباري من الشهوة والمشتهى ما لا نهاية له؛ لأنه ـ سبحانه ـ قادر على ذلك، ولو صح ذلك لكان ـ سبحانه ـ في حكم الملجأ، وذلك فاسد كله[1].

وإني لا أدري أكان المرتضى ذاهلا حين قال ذلك في الشهوة المحدثة لا في محل عن مذهبه في الإرادة المحدثة لا في محل أيضا، أم كان واعيا؟! وليت شعري بماذا يجيب من يسأله قائلا: لِمَ لَمْ تقل فيما أثبته من الإرادة الحادثة لا في محل: ما فرضته في الشهوة لو كانت حادثة لا في محل؟ وما الذي يمنع من فرض أنه لو كان ـ تعالى ـ مريدا بإرادة محدثة لا في محل؛ لوجب أن يفعل من الإرادة والمراد ما لا نهاية له؛ لأنه ـ سبحانه ـ قادر على ذلك، ولو صح ذلك لكان ـ سبحانه ـ في حكم الملجأ؟!

ولقد أبطل المرتضى بعد ذلك أن يكون الله ـ تعالى ـ نافرا لنفسه بعكس دلالة نفي كونه مشتهيا لنفسه؛ فكونه ـ تعالى ـ نافرا لنفسه لو صح لأوجب أن يكون نافرا عن كل ما يصح أن يكون نافرا عنه، وذلك يؤدي إلى أن لا يفعل شيئا من الموجودات، والمعلوم خلاف ذلك.

وأبطل النفار القديم بما أبطل به الشهوة القديمة وسائر المعاني القديمة التي أثبتها «**الصفاتية**». والنفار المحدث باطل عنده من وجه آخر؛ إذ لو كان ـ تعالى ـ قادرا عليه لكان قادرا على ضده، وهو الشهوة، وذلك يؤدي إلى ما ثبت فساده في الكلام عن الشهوة المحدثة .. قال المرتضى: «فبان ببطلان هذه الأقسام أنه ـ سبحانه ـ لا يجوز أن يكون

[1] - انظر المرتضى: شرح جمل العلم والعمل ـ ص ٧١، ٧٢.

مشتهيا ولا نافرا، وفي ثبوت ذلك ثبوت كونه غنيا على ما بيناه»[1].

* ثم يشرع المرتضى بعد ذلك في بيان أن الله ـ تعالى ـ ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض؛ لقدمه وحدوث هذه أجمع، ولأنه ـ تعالى ـ فاعل الأجسام، والجسم يتعذر عليه أن يفعل الجسم.

أما كونه ـ تعالى ـ ليس بجوهر ولا جسم؛ فمبني على تماثل الجواهر والأجسام، وأن ما دلَّ على حدوث بعضها يدل على حدوث جميعها. ومن ثَمَّ فإن القول بأن الله ـ تعالى ـ جسم يؤدي إلى قدم الأجسام التي سبق إثبات حدوثها، أو إلى حدوث الباري ـ تعالى ـ وقد ثبت كونه قديما، ومن المحال في المثلين أن يكون أحدهما قديما والآخر محدثا[2].

والدلالة الثانية مبنية على أصل المرتضى في أن الله ـ تعالى ـ قادر لنفسه، والقادر من الأجسام المتماثلة قادر بقدرة، والقدرة لا يصح بها فعل الجسم؛ لأن الاختراع لا يصح بها بدلالة أننا لا نستطيع منع الضعيف من الفعل من غير أن نُمَاسَّهُ هو أو ما مَاسَّهُ. وفعل الجسم بالقدرة مباشرا أو مولدا يؤدي إلى اجتماع جوهرين في حيز واحد، وهذا محال على نحو ما سبق تفصيله في كلام أبي الصلاح الحلبي في أول مباحث هذا الفصل .. قال المرتضى: «وإذا ثبت أن القديم ـ سبحانه ـ فاعل الأجسام؛ ثبت أنه لا يجوز أن يكون جسما»[3].

وفي المسألة الثامنة من «**المسائل المصريات**» سئل المرتضى عن الفاعل الذي لا يكون إلا حيا: ما الذي يمنع أن لا يكون إلا جسما؟ فذكر في الجواب أن الفاعل لا يكون إلا

---

[1] - المرتضى: شرح جمل العلم والعمل ـ ص ٧٣.

[2] - انظر السابق ـ ص ٧٣، ٧٤.

[3] - انظر السابق ـ ص ٧٥. وقد أشار المرتضى في أجوبة «**المسائل المصريات**» إلى أنه فصل الكلام في أن القُدر لا يصلح لها خلق الأجسام في كتابيه: «**الذخيرة**» و«**الملخص**» .. راجعه: رسائل ـ ٤/ ٢١.

قادرا، وأن كون الحي حيا يصحح أن يكون قادرا؛ ولذا وجب أن يكون الفاعل حيا من هذا الوجه، وليس كذلك كونه جسما، فلا يجب. ثم قال: «والفاعل منا إنما احتاج إلى كونه جسما؛ لأنه قادر بقدرة، وحي بحياة، وللقدرة والحياة تأثير في محلهما، فيصير محلهما آلة في فعله؛ فمن هو قادر لا بقدرة، وحي لا بحياة لا يحتاج إلى ذلك، [ولم يعرف] كونه جسما لكونه حيا»[1].

وفي المسألة العاشرة سئل: كيف يعقل فاعل من غير ملامسة ولا اتصال؟ فأجاب المرتضى بنحو ما ذكره في الجواب السابق أن الذي يلزم في الفاعل أن يكون قادرا وما جرى مجراه، وليست الملامسة ولا الاتصال من ذلك في شيء. وإنما احتاج الفاعل منا إلى الملامسة والاتصال وما سوى ذلك من عوارض الجسمية؛ لأنه قادر بقدرة وحي بحياة يستعمل محلهما آلة في الفعل. وأما من كان حيا لا بحياة، وقادرا لا بقدرة؛ فلا يحتاج إلى شيء من ذلك[2].

هذا في إبطال قول المجسمة على الحقيقة، وأما من قال: إنه ـ تعالى ـ جسم لا كالأجسام. فيرى المرتضى أنه مخطئ في العبارة؛ لأنه أطلق «**الجسم**» على ما لا يطلقه عليه أهل اللغة، وهم لا يسمون الشيء جسما إلا إذا كان له طول وعرض وعمق[3].

* وأما تأويل نصوص «**الصفات الخبرية**» الواردة في القرآن والسنة، مما لا سبيل إلى العقل في إثبات إسناده إلى الله ـ تعالى ـ فالوارد في القرآن واجب تأويله، وما يأتي في أخبار السنن، مما «يخالف ظاهرها الأصول، ولا تطابق العقول؛ لا يجب ردها، والقطع

---

[1] - المرتضى: رسائل ـ ٤/ ١٩. وأصل ما بين المعقوفتين في المطبوع: «معارف». وذكر الناشر أنه وجد الكلمة هكذا في النسخة الخطية.

[2] - انظر السابق ـ ص ٢٠.

[3] - انظر المرتضى: شرح جمل العلم والعمل ـ ص ٧٤.

على كذب رواتها؛ إلا بعد أن لا يكون لها في اللغة مخرج وتأويل»[1]. وهذا له في رسائل الشريف وأماليه أمثلة كثيرة، ومنه كلامه في تأويل قوله ـ تعالى ـ: **﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾** الزمر/ ٦٧. وفي تأويل قول النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ: «**إن قلوب بنى آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن، يصرفها كيف شاء**»[2]. ومما ذكره الشريف المرتضى في تأويل ذلك، وهو يراه أوضح ما ذُكِرَ، «وأشبه بمذاهب العرب في ملاحن كلامها وتصرفها في كناياتها. وهو أن يكون المعنى في ذكر الصابع الإخبارَ عن تيَسُّرِ تصريف القلوب وتقليبها، والفعلِ فيها عليه ـ جلت عظمته ـ ودخولِ ذلك تحت قدرته. ألا ترى أنهم يقولون: هذا الشيء في خنصري وإصبعي، وفي يدي وقبضتي. كل ذلك إذا أرادوا تسهُّلَه و تيسُّرَه، وارتفاعَ المشقَّةِ منه والمُؤْنَةِ»[3].

والشريف يذكر ثلاثة وجوه في بيان قول الله ـ تعالى ـ: **﴿هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ﴾** آل عمران/ ٧. **أولهما**: أن كلمة الراسخين معطوفة على اسم الجلالة، والجملة بعدها حال، أي أنهم يعلمون تأويل ما تشابه منه قائلين: **﴿آمَنَّا بِهِ﴾**. قال المرتضى: «وهذا غاية المدحة لهم؛ لأنهم إذا علموا ذلك بقلوبهم، وأظهروا التصديق به على ألسنتهم؛ فقد تكاملت مدحتُهم، ووصفُهم بأداء الواجب عليهم ...، ومما يستشهد به على ذلك قول يزيد بن مفرِّغ في عبد له كان يسمى

---

[1] - المرتضى: الأمالي ـ ١/ ٣١٨. وهذا الكلام من سؤال عرضه المرتضى من عند نفسه، وجرى في الجواب على إقرار ما فيه.

[2] - سبق تخريجه في هذه الدراسة ـ ص ٢٠٦.

[3] - المرتضى: الأمالي ـ ١/ ٣٢٠.

بردا، باعه ثم ندم عليه:

وَشَـرَيْتُ بُرْدًا لَيْتَنِي ⁂ مِن بَعْدِ بُرْدٍ كُنتُ هَامَهْ

هَامَـــةً تَدْعُـو صَــدًى ⁂ بَيْنَ الْمُشَــقَّرِ فَالْيَمَــامَهْ

الرِّيحُ تَبْكِي شَجْوَها ⁂ والبَرْقُ يَلْمَعُ في الغَمَامَهْ

فعطف البرقَ على الريح، ثم أتبعه بقوله «**يَلْمَعُ**» كأنه قال: والبرق أيضا يبكيه لا معا في الغمامة. أي في حال لمعانه، ولو لم يكن البرق معطوفا على الريح في البكاء، لم يكن للكلام معنى ولا فائدة»[1].

والوجه الثاني: أن قوله ـ تعالى ـ ﴿**وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾ مستأنف غير معطوف، والخبر ﴿**يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ**﴾، والمراد في هذا الوجه بالتأويل المُتَأَوَّل الذي لا يعلمه إلا الله ـ تعالى ـ نحو وقت قيام الساعة، ومقادير الثواب والعقاب، وتعيين الصغائر .. قال المرتضى: «فكأنه قال: وما يعلم تأويل جميعه، على المعنى الذي ذكرناه، إلا الله. والعلماء يقولون: آمنا به»[2]. وذكر أن أبا علي الجبائي اختار هذا الوجه الثاني، وضعف الأول، بأن قوله ـ تعالى ـ: ﴿**آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا**﴾ يدل على استسلامهم؛ لأنهم لا يعرفون تأويل المتشابه، كما يعرفون تأويل المحكم، ولأن وقت القيامة، والتمييز بين الصغائر والكبائر، داخل في تأويل القرآن من حيث دخل في خبر الله ـ تعالى ـ والراسخون في العلم لا يعلمون ذلك[3].

---

[1] - المرتضى: الأمالي ـ ١/ ٤٣٩، ٤٤٠. وراجع ذلك أيضا عند الشريف الرضي: حقائق التأويل في متشابه التنزيل ـ ٥/ ١٢، ١٣.

[2] - المرتضى: الأمالي ـ ١/ ٤٤١.

[3] - وهذا الوجه والذي قبله أوردهما المرتضى هنا عاريين من ذكر المصدر الذي أفادهما منه، وقد نقلهما أخوه الرضي عن قاضي القضاة أبي الحسن عبد الجبار، الذي قال: «ولكلا الوجهين مسرح في طريق اللغة، وإنما ينبغي أن ننظر من جهة المعنى، فإن ثبت بالدليل صحة أحد المعنيين؛ قضي به، وإلا لم يمتنع أن يرادا جميعا إذا لم يقع بينهما تناف». ورد الرضي أصل كلام القاضي هنا إلى قول أبي

والوجه الثالث: يضيفه المرتضى من عند نفسه غير مسبوق إليه، كما ذكر، وذلك أن قوله ـ تعالى ـ ﴿**وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾ مستأنف غير معطوف أيضا؛ لكن المعنى أنه لا يعلم المتشابه بعينه على سبيل التفصيل، إلا الله ـ تعالى ـ لأن أكثر المتشابه قد يحتمل وجوها كثيرة مطابقة للحق، وموافقة لأدلة العقول .. قال: «فيذكر المتأوِّلُ جميعها، ولا يقطع على مراد الله منها بعينه؛ لأن الذي يَلزم [في] مثلِ ذلك أن يُعلَم في الجملة أنه لم يرد من المعنى ما يخالف الأدلة، وأنه قد أراد بعض الوجوه المذكورة المتساوية في الجواز، والموافقة للحق. وليس من تكليفنا أن نعلم المراد بعينه»[1].

والمرتضى يذكر في «**شرح الجمل**» بعد بيان استحالة كونه ـ تعالى جسما، أن الله ـ تعالى ـ لا يجوز أن يكون بصفة الأعراض؛ لأنه قد ثبت حدوثها، ولأنه لو كان بصفة شيء منها مما لا يوجد إلا في محل؛ لأدى ذلك إلى قدم المحل، وكل ذلك فاسد[2].

* وبعد ذلك ينتقل المرتضى إلى الكلام عن رؤية الله ـ تعالى ـ بالأبصار، ومذهبه في ذلك أن هذه الرؤية مستحيلة؛ إذ لو كانت جائزة لوجب مع ارتفاع الموانع وصحة أبصارنا أن نراه؛ لأن الرؤية ـ عنده ـ إنما تتعلق بأخص صفات الذات، وهذه الصفة حاصلة له ـ تعالى. والواحد منا إنما يرى لكونه حيا مع صحة حواسه وارتفاع الآفات منها، وارتفاع الموانع من الحجاب والبعد المفرط والقرب المفرط، والشروط المطلوبة فينا حاصلة، والحجاب والبعد والقرب إنما يكون شرطا في رؤية الأجسام أو ما يحلها من الألوان .. قال المرتضى: «وإذا كانت هذه الصفات حاصلة فينا وفيه ـ تعالى ـ فلو كان مرئيا؛ لوجب أن نراه. وإذا لم نره مع ما ذكرنا؛ دلَّ على أنه ليس بمرئي في نفسه.

علي في إمكان حمل القرائتين المختلفتين على أنهما جميعا مرادتان؛ إذا صحت القراءة بهما .. راجع الشريف الرضي: حقائق التأويل في متشابه التنزيل ـ ٥/ ١٠.

[1] - المرتضى: الأمالي ـ ١/ ٤٤٢.

[2] - انظر المرتضى: شرح جمل العلم ـ ص ٧٥.

وبهذه الطريقة نعلم الفرق بين ما يستحيل الإدراك عليه من المعدومات والاعتقادات والضمائر، وبين ما يصح ذلك فيه من الأجسام والألوان»[1].

وقد سبق في إثبات الصفات أن المدرك لا يدرك ما يدركه لمعنى، وأن المقتضي لكون المدرك مدركا هو كونه حيا. وبهذا يجيب المرتضى المعترض من جمهور أهل السنة حينما يقول: إننا نرى المرئيات إذا فعل فينا الإدراك لها، فإذا لم يفعل القديم فينا الإدراك له لم نره، وإذا فعله في الآخرة رأيناه. والمرتضى يقول: «ولو جوزنا كون الإدراك معنى؛ لشككنا ذلك في جواز إدراك المعدومات، وفي كون أفيلة وبقرات ودبادب بحضرتنا وإن لم ندركها، وتجويز ذلك يؤدي إلى السفسطة»[2].

ومما جاء في «**أمالي المرتضى**» نقلا عن أصحابه في الاستدلال على نفي الرؤية بقوله ـ تعالى ـ: ﴿**لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ**﴾ الأنعام/ ١٠٣. أنهم بينوا أنه ـ تعالى ـ تمدح بنفي الإدراك، الذي هو رؤية البصر، عن نفسه على وجه يرجع إلى ذاته؛ فيجب أن يكون في ثبوت الرؤية له في وقت من الأوقات نقص وذم .. قال المرتضى: «قال لهم مخالفوهم: كيف يتَمَدَّح بأنه لا يرى، وقد يشاركه في نفي الرؤية ما ليس بممدوح؛ كالمعدومات والإرادات والاعتقادات؟ فقالوا لهم: لم يتَمَدَّح ـ تعالى ـ بنفي الرؤية فقط، وإنما تَمَدَّح بنفي الرؤية عنه وإثباتها له؛ فتمدحه بمجموع الأمرين، وليس يشاركه في هاتين الصفتين مشارك؛ لأن الموجودات المحدثات على ضروب؛ منها ما لا يرى ولا يرى

---

[1] - المرتضى: شرح جمل العلم ـ ص ٧٦، ٧٧. وقد ذكر هذه الدلالة أحد متكلمي الاثنا عشرية المتأخرين فقال: «لو كان مرئيا؛ لوجب أن نراه الآن. واللازم محال؛ فالملزوم مثله. بيان الملازمة: أنا على الصفة التي يجب أن نرى معها المرئي، لأنا قد بينا أن المقتضي لكون المدرك مدركًا كونُه حيا مع ارتفاع الآفات ووجود المدرك، والواحد منا حي، والموانع مرتفعة. فلو كان ـ تعالى ـ ممن يصح أن يرى لوجب أن يرى الآن؛ لأن الموانع لا تعقل في حقه ـ سبحانه ـ إذ هي القرب المفرط، والبعد المفرط، والحجاب، والرقة، واللطافة، وكل ذلك لا يعقل فيه ـ تعالى» .. المحقق الأول نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن بن سعيد الحلي (ت ـ ٦٧٦هـ): المسلك في أصول الدين ـ ص ٦٦.

[2] - المرتضى: شرح جمل العلم ـ ص ٧٨.

كالإرادات والاعتقادات، ومنها ما يرى ولا يرى كالألوان، ومنها ما يرى ويرى كالإنسان وضروب الأحياء؛ وليس فيها ما يرى ولا يرى؛ فثبت المدحة لله تعالى بمتضمن الآية.

فقال لهم المخالفون: وكيف يجوز أن تكون صفةٌ لا تقتضي المدحة بانفرادها، ثم تصير تقتضيها مع غيرها؟! ولئن جاز هذا ليجوزَنَّ أن يتمدح متمدح بأنه شيء عالم، أو موجود قادر، فإذا كان لا مدحة في وصف الذات بأنها شيء وموجودة، وإن انضمت إلى صفة مدحٍ من حيث كانت بانفرادها لا تقتضي مدحا؛ فكذلك لا مدحة في نفي الرؤية عمن ثبتت له، من حيث كانت بانفرادها لا تقتضي مدحا.

فأجاب أصحابنا عن هذا الكلام بأن قالوا: ليس يمتنع في الصفة أن تكون لا تقتضي مدحا إذا انفردت، وتقتضيه إذا انضمت إلى غيرها، ومثلوا ذلك بقوله ـ تعالى ـ: ﴿**لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ**﴾ البقرة/ ٢٥٥. وإنَّ نفي السِّنَةِ والنوم ها هنا إنما يكون مدحا؛ إذا انتفى عمَّن هو بصفة الأحياء، وإن كان بانفراده لا يقتضي مدحا لمشاركة ذواتٍ كثيرة غير ممدوحة فيه، وفصلوا بين الوصف بالشيء والموجود، وبين ما ذكروا من حيث لا تأثير لهَاتَيْنِكَ الصفتين في المدح»[1].

* والمرتضى ينهي كلامه عما يجب تنزيه الله ـ تعالى عنه ـ بنفي التعدد وبيان أنه ـ تعالى ـ واحد لا ثاني له، وهو يعتمد في ذلك على وجهين أحدهما دليل أبي القاسم البلخي الذي نقله الكراجكي أيضا، فيقول في «**الجُمل**»: «ويجب أن يكون واحدا لا ثاني له في القدم؛ لأن إثبات ثان يؤدي إلى إثبات ذاتين لا حكم لهما يزيد على حكم الذات الواحدة. ويؤدي ذلك أيضا إلى تعذر الفعل على القادر من غير جهة منع معقول. وإذا بطل قديمٌ ثانٍ؛ بطل قول الثنوية والنصارى والمجوس»[2].

---

[1] - المرتضى: الأمالي ـ ١/ ٢٢، ٢٣.

[2] - المرتضى: شرح جمل العلم ـ ص ٧٨، ٧٩. وقد سبق الكلام عن «**الثنوية**»، و«**المجوس**» يقولون بالاثنين أيضا؛ لكنهم يغيرون في العبارة فيسمون النور «**يزدان**» أو «**الرب**»، ويسمون الظلمة

وشرح ذلك بأنه لو كان مع الله ـ سبحانه ـ قديم آخر؛ لوجب أن يكون مثلا له ومشاركا في جميع الصفات الواجبة، ومن ذلك أن يكون كل واحد منهما قادرا لنفسه، وعلى هذا يجب أن يكون مقدورهما واحدًا، وإذا كان الدليل على القادر الأول هو وجود مقدوره، فيجب أن يكون هناك دليل أو حكم معقول يتميز به الثاني، وليس هناك حكم معقول يشار به إليه إلا وهو حاصل في الأول .. وهذا يعني أن القول بوجود الاثنين متماثلين في القدم وفي جميع الصفات الواجبة لهما يلزم عنه أنه لا طريق إلى التمييز بينهما، وهذا باطل؛ فما أدَّى إليه باطل مثله.

والوجه الثاني هو «**دليل التمانع**»، وقد ذكر المرتضى في بيانه أنه لو كان مع الله ـ سبحانه ـ قديم آخر؛ لوجب أن يكون مشاركا له في جميع صفاته، وأن يكون كل واحد منهما قادرا على ما يقدر عليه الآخر من الأجناس، فلو دعا أحدهما الداعي إلى تحريك جسم، وفرضنا أن الثاني يدعوه الداعي إلى تسكين ذلك الجسم؛ لم يخلُ الأمر من أن يقع مرادهما، أو لا يقع، أو يقع مراد أحدهما دون الآخر. والأول محال للتناقض، وإذا لم يقع مرادهما أو مراد أحدهما مع ثبوت كونهما قادرين لأنفسهما على ما لا نهاية له؛ أدَّى ذلك إلى تَعذُّر الفعل عليهما من غير وجه معقول، وما أدى إلى ذلك وجب الحكم بفساده[1].

وبهذا كله يثبت أنه ليس لله ـ تعالى ـ مثل ولا ضد، والضدان هما المتعاقبان على المحل الواحد.

وفي المسألة التاسعة من «**المسائل المصريات**» سئل المرتضى: كيف يُعْقَلُ من لا مثل له ولا ضد؟ فأجاب بأن إثبات المثل والضد تابع للدليل، يجوز أن يكون، ويجوز أن لا

«**أهرمن**» أو «**الشيطان**»، ومنهم من قال بقدمهما كسائر «**الثنوية**»، وأكثرهم على القول بحدوث «**أهرمن**»، وبينهم خلاف في كيفية حدوثه، وفي كيفية القضاء عليه .. راجع القاضي عبد الجبار: المغني ـ ٥/ ٧١، ٧٢. وراجع له: شرح الأصول الخمسة ـ ص ٢٨٤، ٢٨٥.

[1] - انظر المرتضى: شرح جمل العلم ـ ص ٧٩، ٨٠.

يكـون بحسب الدليل .. قـال: «والقُدَرُ التي يُتَقَدَّرُ بها لا مثـل لواحـدها؛ لأنه لا يصح أن تتعـلق قـدرتان بمقـدور واحـد. وإذا كان الدليـل قـد دل على أن القديم ـ تعالى ـ لا مثل له ولا ضد له ـ بما بينـاه في موضعه ـ وجـب أن نقـول بـه، [ولا عجـب] فيمـا دل الدليل عليه»[١].

* * * * *

ح ـ وعلى حين بدأ المرتضى بنفي المائية، ثم نفي الحاجة وبيان كونه ـ تعالى ـ غنيا، ثم نفي كونه ـ تعالى ـ على صفة الجواهر والأجسام والأعـراض، ثـم نفـي كونـه ـ تعـالى ـ مرئيـا، ثـم نفـي التعـدد، علـى نحـو مـا فعـل القاضـي عبـد الجبـار في «**شـرح الأصـول الخمسة**»؛ نجـد أن الشـيخ الطوسـي في كتابيـه «**التمهيـد**» و«**الاقتصـاد**» يـؤثر مـا فعلـه القاضي ولكن في موسـوعته الكلاميـة «**المغـني في أبـواب التوحيـد والعـدل**» وفي «**المحـيط بالتكليف**» من تأخير الكلام عن كونه ـ تعالى ـ غنيا غير محتاج حتى يتم له نفي كونه ـ تعالى ـ على صفة الجواهر والأجسام والأعراض، وهذا هو الأنسب؛ لابتناء كونه ـ تعـالى ـ غنيا غير محتاج على استدلالهم على أنه ـ تعالى ـ ليس بجسم تجوز عليه المنافع والمضار. وهما متوافقان فيما سوى ذلـك مـن ترتيـب المسـائل؛ لكـن إذا نظرنـا في هـذه المسـائل في رسالتي «**مسائل كلامية**» و«**الاعتقادت**» المشتملتين على فكرة «**وجوب الوجود**»؛ فسـنجد لها ترتيبا آخر يُهمل فيه الكلام عن نفي «**المائية أو الماهية**»، وتبدأ التنزيهات فيه بنفـي التعدد، ثم نفي كونه ـ تعالى ـ جسما أو عرضا أو جوهرا، ثم نفي كونه ـ تعـالى ـ مرئيـا، ثم نفي كونه ـ تعالى ـ محتاجـا إلى غـيره؛ اعتمـادا علـى أن ذلـك جميعـا إنمـا يكـون في الممكنات، والله ـ تعالى ـ واجب الوجود منزه عن ذلك كله. وفي رسالة «**مسـائل كلاميـة**» نجد مع ذلك كلاما عن نفي كونه ـ تعالى ـ في جهة أو مكان قبل نفي كونه مرئيا، وبعده

---

[١] - المرتضى: رسائل ـ ٤/ ٢٠. وأصل ما بين المعقوفتين في المطبوع: «وعجب». وذكر الناشر أنه وجد الكلمة هكذا في النسخة الخطية.

نفي اتحاده ـ تعالى ـ بغيره، ثم نفي كونه ـ تعالى ـ مركبا عن شيء[1].

وترتيب المسائل على هذا النحو مع الاعتماد على فكرة «**وجوب الوجود**»، أقرب إلى ما نجده عند الخواجة نصير الدين الطوسي (تـ٦٧٢هـ) الذي يثبت لله ـ تعالى ـ ماهية مخالفة لحقائق ذوات غيره، يعني أنَّ لذاته ـ تعالى ـ حقيقة تخالف حقائق ذوات الخلق؛ رافضا بذلك مذهب أبي هاشم الجبائي الذي كان يرى أن ذاته ـ تعالى ـ مساوية لغيرها من الذوات[2]؛ فينضم هذا إلى تأكيد نفي نسبة هاتين الرسالتين إلى شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي، وترجيح كونهما من تأليف نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي على نحو ما سبق ذكره في المبحث السابق.

* وفي «**التمهيد**» و«**الاقتصاد**» يحذو شيخ الطائفة الطوسي حذو أستاذه المرتضى في نفي المائية عنه ـ تعالى ـ على اعتبار أنها صفة زائدة على ما ثبت من الصفات من جهة النظر في أفعال الله ـ تعالى ـ وليس لها حكم، وإثبات ما لا حكم له يؤدي إلى الجهالات. وأما ما تمسك به ضرار بن عمرو من إجماع الأمة على أن الله ـ تعالى ـ أعلم بنفسه منا؛ فالطوسي يردد مقالة شيخه المرتضى؛ أن معناه أنه ـ تعالى ـ يعلم من تفاصيل مقدوراته ومعلوماته ما لا يعلمه أحد؛ لأنه يعلم منها ما لا نهاية له، والواحد منا يعلم ذلك على وجه الجملة؛ فلا يجوز التوصل بذلك إلى المائية[3].

* وبعد ذلك ينفي الطوسي مشابهة الله ـ تعالى ـ للجواهر والأجسام والأعراض؛ فالله ـ تعالى ـ لا يشبه الجواهر والأجسام ولا يكون بصفاتها؛ لأنه لو صح ذلك فيه لما كان فاعلا لها. وهو يبني ذلك أيضا على أن الجواهر والأجسام متماثلة، والقادر منها قادر بقدرة،

---

[1] - راجع الطوسي: الرسائل العشر ـ ص ٩٥، ٩٦، ١٠٥.

[2] - راجع نصير الدين الطوسي: تجريد الاعتقاد .. في شرح تلميذه العلامة الحلي: كشف المراد ـ ص ٤٠٤: ٤٠٩.

[3] - راجع الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٥٨، ٥٩. والاقتصاد ـ ص ٣٧، ٣٨.

والقدرة لا يصح فعل الجواهر والأجسام بها على نحو ما ذكره المرتضى؛ لكن الطوسي يضيف هنا الدلالة على تماثل الجواهر والأجسام، وذلك أن الواحد منا إذا أدرك جسمين متفقي اللون والشكل والقَدْرِ، ثم حول وجهه عنهما ثم رآهما؛ فإنه يجوز في كل واحد منهما أن يكون هو الآخر. ويذكر الطوسي عندئذ أن التماثل هو علة الاشتباه؛ لأن الإدراك يتعلق بأخص صفة الذات. ولا يخلو أن يتعلق بصفة تتعلق بالفاعل، أو بصفة تتعلق بمعنى، أو بصفة الذات أو المقتضاة عنها. لا يجوز أن يتعلق بصفة تتعلق بالفاعل؛ لأنه لا يتعلق بالفاعل إلا الحدوث، وهو متماثل في كل المُحدَثات، ولو كان علة الاشتباه لوجب أن تشتبه المُحدَثات جميعا. ولا يجوز أن يتعلق بصفة معنى؛ لجواز الخلو من المعاني كلها إلا الكون وهو غير مرئي. ولا يجوز أن يتعلق بصفة ذاتية؛ لأنها تحصل للشيء في حال العدم، والمعدوم لا يصح إدراكه[1]. لا يبقى بعد ذلك إلا أنه يتعلق بالصفة المقتضاة عن صفة الذات، والاشتراك فيها يوجب التماثل؛ على نحو ما سبق بيانه في المبحث السابق في الكلام عما يلزم عن الاشتراك في القدم أو الصفات النفسية جميعا أو صفة الإلهية وما يجب عنها من الصفات الأربع عند أبي هاشم الجبائي ..

فإن قيل: إن كان التباس الجسمين يوجب تماثلهما؛ فيجب إذ لم يشتبها ولم يلتبسا بكون أحدهما أبيض والآخر أسود ألا يتماثلا. فجواب الشيخ الطوسي: أن هذا من باب عكس الدليل، وهو غير لازم؛ لأننا قد علمنا بهذا الدليل أن المتفقي اللون مثلان، وبدليل آخر نعلم أن المختلفي اللون مثلان؛ على أن الاشتباه أيضا حاصل ها هنا بتجويز أن يكون كل منهما هو الآخر إذا صار لونه كلونه[2].

---

[1] - وهذا مبني على القول بشيئية المعدوم.

[2] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٧٢، ٧٣. وما ذكره الطوسي في بيان تماثل الجواهر أو الأجسام هو أحد الوجهين اللذين ذكرهما القاضي عبد الجبار في «**المحيط بالتكليف**» ـ ص ١٩٩ حيث قال: «أحدهما: أنها متفقة في التحيز، وذلك من أخص الصفات، والاشتراك في مثل ذلك يوجب التماثل. والوجه الثاني: هو التباس أحد المدركين بالآخر مع العلم بتغايرهما، ولا وجه لوقوع اللبس إلا التماثل».

واستدل شيخ الطائفة أيضا بما سبق عند المرتضى من أن الله ـ تعالى ـ لو كان بصفة الجواهر والأجسام؛ لوجب أن تكون قديمة، أو أن يكون هو ـ تعالى ـ محدثا. وهذا خلاف ما ثبت من قدمه ـ تعالى ـ وحدوث الجواهر والأجسام[1].

وأضاف في «**التمهيد**» دفع اعتراض قد يرد على هذه الدلالة إذا قيل: إن الذي يدل على حدوث الأجسام جواز تنقلها في الجهات، وأنها لا تخلو من المعاني المحدثة؛ فما الذي يمنع أن يكون ـ تعالى ـ مختصا بجهة لنفسه لا يجوز تنقله عنها، على نحو ما يذهب إليه الطوسي وموافقوه من أن المصحح لكون العالم عالما والجاهل جاهلا إنما هو كونه حيا، ولما اختص ـ تعالى ـ بكونه عالما لنفسه استحال عليه ضد هذه الصفة؛ فهلا جاز مثل ذلك في كونه كائنا؟

والطوسي يجيب ببيان الفرق بين الحالين بأن العلم بأن التحيز مصحح للتنقل في الجهات ضروري؛ فلا يجوز أن يثبت ويرتفع جواز التنقل في الجهات. أما كونه حيا فلا يعلم ضرورة أنه المصحح لكون الجاهل جاهلا؛ بل الدليل على أن المصحح لذلك جواز كونه عالما وغير عالم[2].

* ويلحق الطوسي بذلك الكلام عن نفي الجهة، ونفي الحلول؛ لكون ذلك من خواص الجواهر والأجسام المتحيزة والمحدثة.

أما القول بكون الله ـ تعالى ـ في جهة من غير أن يكون شاغلا لها؛ فإن الطوسي يراه

وقد استدل القاضي في «**شرح الأصول الخمسة**» بوجه ثالث يعتمد فيه على دلالة القسمة المنحصرة، وذلك أن الأجسام إما أن تكون متماثلة أو مختلفة؛ إذ لا واسطة بينهما. ولا يجوز أن تكون مختلفة؛ لأنها لو كانت كذلك لوجب أن تفترق في صفة يكون الافتراق فيها كاشفا عن الاختلاف، وإذ لا توجد هذه الصفة فيجب القضاء بأنها متماثلة .. انظر القاضي: شرح الأصول ـ ص ٢١٩.

[1] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٧٤، ٧٥. والاقتصاد ـ ص ٣٨. وهو ما استدل به القاضي أيضا في شرح الأصول ـ ص ٢١٨، ٢١٩.

[2] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٧٥.

باطلا، وإن كان لا يؤدي إلى تشبيهه ـ تعالى ـ بالجواهر والأجسام؛ لأنه لو صح لوجب أن يكون في فعله ـ تعالى ـ ما يدل عليه إما بنفسه أو بواسطة، على نحو ما مر في جميع الصفات التي أثبتها القوم بدلالة الفعل، أو بما تقتضيه الصفات الواجبة بدلالة الفعل[1].

ثم يقدم الطوسي الدلالة على نفي كون الله ـ تعالى ـ في جهة مطلقا، فيذكر أن ذلك لو صح؛ فإنه لا يخلو من أن يكون فيها للنفس أو لمعنى أو بالفاعل. وكل ذلك باطل؛ لأن الفاعل لا يتعلق به إلا الحدوث أو ما يتبعه، ولكي يوجب المعنى كونه في الجهة فيجب أن يختص به، والاختصاص لا يكون إلا بالحلول أو المجاورة، ولو كان فيها لنفسه لم يمتنع أن يوجد هناك جوهر متحيز، ولو وجد هناك جوهر لوجب أن يكون حالا فيه؛ لأن الحلول هو أن يوجد بحيث المتحيز، وهذا باطل.

ولو صح وجوده ـ تعالى ـ في جهة؛ لم يخل من وجوده في جهة واحدة أو جهات كثيرة. ولو وجد في جهة واحدة لكان في ذلك وصفه بأصغر ما يكون من الجزء الذي لا يتجزأ، ولو وجد في جهات كثيرة ثم وجد فيها جواهر وجب أن يكون حالا فيها كلها، وهذا من قبيل التأليف وهو فاسد باطل في حق الله ـ تعالى[2].

وأما الحلول؛ فلا يصح في حقه ـ تعالى ـ لوجوه منها: أنه لو صح فيه لم يخل أن يكون ذلك واجبا أو جائزا. وإن كان واجبا فلا يخلو من أن يكون واجبا على كل حال، أو عند وجود المَحَالِّ. والأول فاسد لما يلزم عنه من قدم المَحَالِّ. ويفسد وجوب الحلول عند وجود المَحَالِّ؛ لأنه لا يخلو من أن يكون المقتضي له صفته الذاتية أو كونه حيا، والصفة الذاتية لا تقتضي صفة أخرى بشرط منفصل، وإنما تقتضي ما تقتضيه بشرط وجود الذات، وذاته ـ تعالى ـ لم تزل ولا تزال موجودة، ولا يجوز أن يكون المقتضي للحلول كونه حيا؛ إذ لو كان كذلك لكان واجبا في الأحياء منا، وهذا بين الفساد. ولو كان حلوله

---

[1] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٧٥، والاقتصاد ـ ص ٤٠، ٤١.

[2] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٧٦.

ـ تعالى ـ في المَحَالِّ جائزا؛ لوجب أن يكون ذلك لمعنى يختص به، والاختصاص لا يكون إلا بالحلول أو المجاورة، وذلك لا يصح إلا في المتحيز، والتحيز يحيل الحلول[1].

وقد أثبت محقق «**التمهيد**» بعد ذلك دفع الطوسي لاعتراض لا تستبين له ـ عندي ـ حقيقة، لكننا نجده في كلام القاضي عبد الجبار دفعا لقول من يرى أن المعنى الموجب لحلول القديم يقوم بالمحل لا بالقديم. وكان القاضي عبد الجبار قد أبطل ذلك بأنه لو صح؛ لكان المعنى حالا في المحل قبل حلول القديم فيه، أو كان حلوله في المحل مع حلول القديم فيه. وعلى الأول يلزم أن لا يصير القديم حالا في هذا المحل إلا لمعنى آخر، وقد سبق بيان فساد ذلك. وعلى الثاني لا يصح حلول القديم إلا عند وجود المعنى، ولا وجود للمعنى إلا عند حلول القديم، وفي ذلك تعلق كل واحد من الأمرين بالآخر؛ فلا يحصل شيء منها، ويؤدي إلى أن حلول القديم بالمحل للمعنى ليس بأولى من أن حلول المعنى به لحلول القديم.

أما الشيخ الطوسي فيسلك مسلكا آخر في إبطال حلول القديم بالمحل لمعنى في ذلك المحل فيقول: «لو كان كذلك لم يكن (أي المعنى) بأن يوجب حلولَهُ (أي القديم) أولى من أن يوجب حلول كل ما يصح حلوله في ذلك المحل، والذي يصح حلوله في ذلك المحل لا نهاية له، وذلك يوجب حلول الكل أجمع، وقد علمنا خلافه؛ فبطل بذلك صحة الحصول عليه» أي بطل أن يحل القديم في محل لذاته أو لمعنى فيه أو في المحل[2].

فإن قيل: إن العرض يحل المحل لا لشيء من هذه الأقسام؛ فهلا جاز مثله فيه ـ تعالى؟ وجواب الطوسي: أن ذلك إنما جاز في الأعراض لأن حلولها في المحل تابع

---

[1] - انظر الطوسي: تمهيد ـ ص ٧٦، والاقتصاد ـ ص ٤٠. وهذا الوجه من الدلالة في أصله هو أحد الوجوه التي اعتمدها القاضي في نفي الحلول عن ا ـ تعالى ـ في «**المحيط بالتكليف**» ـ ص ٢٠٥؛ لكن الشيخ الطوسي أضاف في صياغته الجديدة شيئا من كلام القاضي عن الصفة الذاتية وحكمها من الوجوه الأخرى التي ذكرها القاضي .. فقارن كلامه بكلام القاضي في المحيط ـ ص ٢٠٤: ٢٠٨.

[2] - انظر الطوسي: تمهيد ـ ص ٧٦، وقارنه بكلام القاضي في المحيط بالتكليف ـ ص ٢٠٥.

لحدوثها، وحدوثها بالفاعل، وذلك لا يصح في القديم؛ لأنه لو كان موجودا غير حال ثم حل؛ لاقتضى أن يكون حلوله لمعنى، وقد سبق بيان فساد ذلك في حقه ـ تعالى[1].

* ثم يلحق الطوسي بذلك بيان تنزيه الله ـ تعالى ـ عن أن يكون بصفة شيء من الأعراض؛ لأنه قد ثبت أيضا حدوثها أجمع، والجنس الواحد لا يجوز أن يكون بعضه محدثا، وبعضه قديما. وذكر الطوسي فوق ذلك أنه ـ تعالى ـ لو كان بصفة شيء من الأعراض؛ فهو لا يخلو أن يكون بصفة ما يحتاج منها للمحل، وهذا فاسد لما يلزم عنه من قدم المَحَالِّ. أو أن يكون بصفة ما لا يحتاج إلى المحل، وليس في هذا القسم من الأعراض إلا الفناء وإرادة القديم ـ تعالى ـ وكراهته، ولو كان ـ تعالى ـ بصفة الفناء؛ لما صح أن يوجد معه شيء من الجواهر، ولو كان بصفة الإرادة؛ لأدى ذلك إلى أن لا يكون منفردا بالقدم؛ إذ الإرادة توجب وجود مراد[2].

وقد ذكر الطوسي أن من زعم أنه ـ تعالى ـ على صفة شيء من الأعراض غير المعقولة لا يُكَلَّمُ؛ لأن ما لا يُعقَلُ لا يُتَكَلَّمُ في صحته ولا في فساده؛ إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوره[3].

* هذا في تنزيه الله ـ تعالى ـ عن أن يكون بصفة الجواهر والأجسام والأعراض، وأما تسميته ـ تعالى ـ جسما من غير تحقيق معنى الجسم؛ فلا تجوز عنده. والطوسي يضيف

---

[1] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٧٧.

[2] - أحسب أن بقية الدلالة التي لم تذكر في المطبوع من «**التمهيد**»: أنه لو كان ـ تعالى ـ بصفة الكراهة؛ لجاز أن يكون له ضد. وبفساد هذه الأقسام جميعا يثبت تنزيه ا ـ تعالى ـ عن أن يكون بصفة شيء من الأعراض المعقولة عند من قال بصحة وجود بعض الأعراض لا في محل. وذكر في «**الاقتصاد**» ـ ص ٤٠ أن ا ـ تعالى ـ لو كان بصفة شيء من الأعراض التي لا تحتاج إلى محل؛ لاستحال وجوده وقتين كاستحالة ذلك في حقها. وأحسب أنه ذكر هذا الوجه فيما لا يحتاج من الأعراض إلى محل فقط؛ لأنه لا خلاف في استحالة بقائها وقتين عند من أثبتوها. وأما القسم الأول؛ ففيه أعراض يجوز بقاؤها باتفاق وأعراض مختلف في بقائها بين طوائف المتكلمين.

[3] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٧٧.

هنا فوق ما قاله شيخه المرتضى أن الاسم إنما يطلق على سبيل اللقب دون أن يراد معناه الذي وضع في اللغة، أو يراد به ما وضع له في اللغة. وأسماء الله ـ تعالى ـ لا يجوز في إطلاقها التلقيب أصلا؛ لأنه إنما يجوز في حق من يحضر ويغيب، فيخبر عنه باللقب لينوب مناب الإشارة إليه في حضوره. والقديم ـ تعالى ـ لا يجوز عليه الحضور والغيبة. ثم إنه ـ تعالى ـ يصح ذكره في كل حال بصفة لا يشاركه فيها غيره؛ فلا فائدة للتلقيب في حقه[1]. على أن من أسماه ـ تعالى ـ جسما لم يميزه عن غيره؛ فيحتاج إلى أن يقرنه بصفة مميزة كأن يقول: الجسم الإله أو القديم. وأية صفة من ذلكم كافية على انفرادها؛ فلا فائدة في ذكر الجسم.

ويفرق الطوسي أيضا بين إطلاق لفظ «**شيء**» في حق الله ـ تعالى ـ وإطلاق لفظ «**جسم**» بنحو ما قاله المرتضى، ثم يضيف أن الله ـ تعالى ـ سمى نفسه «**شيئا**» ولم يسم نفسه «**جسما**» .. قال «فاتبعنا السمع في ذلك».

أما ما وضع له لفظ «**الجسم**» في اللغة؛ فلا يجوز إطلاقه في حق الله ـ تعالى ـ لأن الجسم هو «الذاهب في الجهات الثلاث: الطول والعرض والعمق». وقد سبق بيان أن القديم ـ تعالى ـ لا يكون بصفة الأجسام؛ فلا يجوز هذا الإطلاق في حقه[2].

* وفي كتاب «**الاقتصاد**» نجد الطوسي يسلك مسلك شيخه المفيد في بيان وجوه تأويل الآيات القرآنية المشتملة على «**الصفات الخبرية**» على مجاري كلام العرب؛ فذكر تأويل الاستواء واليدين على نحو ما سبق عند المفيد حذو القذة بالقذة، ثم ذكر قوله ـ تعالى ـ:

---

[1] - وهذا قريب مما سبق ذكره عند الكراجكي في بيان مفهوم الصفة والاسم في ثاني مباحث هذا الفصل؛ إلا أن الكراجكي ذهب إلى أن الاسم لقب يميز بين المتماثلين ممن تقع الإشارة إليهم دون ذكر لحضور أو غيبة، والله ـ تعالى ـ لا مثل له، ومن ثم كانت أسماؤه كصفاته دالةً على ما تكون عليه الذات من أمور معقولة.

[2] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٧٧، ٧٨.

﴿**فِي جَنبِ اللَّهِ**﴾ الزمر/ ٥٦. فصرح بأن معناه: في ذات الله وطاعته. وذكر قوله ـ تعالى ـ: ﴿**وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ**﴾ الزمر/٦٧. فبين أن معناه: بقدرته، كقول الشاعر:

إذا ما رايةٌ رُفِعَت لمجدٍ *** **تَلَقَّاهَا عَرَابَةُ باليَمِينِ**

وذكر قوله ـ تعالى ـ: ﴿**تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا**﴾ القمر/ ١٤. وصرح بأن معناه: ونحن عالمون[١].

* ثم شرع الشيخ الطوسي بعد ذلك في عقد فصل من كتاب «**التمهيد**» في نفي الحاجة عن الله ـ تعالى ـ وإثبات كونه غنيا، بنحو ما سبق عند الشريف المرتضى؛ غير أنه أضاف بعض الوجوه في الاستدلال، وتوسع في بيان الوجه الذي ذكره المرتضى فرده إلى ما هو أقرب إلى أصله الذي نجده عند القاضي عبد الجبار في «**المحيط بالتكليف**» و«**المغني في أبواب التوحيد والعدل**»[٢].

ويرى الطوسي أن الغني في هذه المسألة هو الحي غير المحتاج إلى غيره على الإطلاق. والحاجة لا تجوز إلا على من يجوز عليه المنافع والمضار من اللذة والألم، والسرور والغم، وهذا لا يجوز إلا على من يجوز عليه الشهوة والنفار، فإذا ثبت أن الله ـ تعالى ـ لا يجوز أن يكون مشتهيا ولا نافرا؛ فقد ثبت أنه غني غير محتاج[٣].

والوجه الأول من الدلالة على ذلك عند الطوسي: أنه لا يوجد في أفعاله ـ تعالى ـ ما يدل على كونه مشتهيا ولا نافرا؛ فيجب نفي الصفتين عنه؛ لأن الطريق إلى معرفته ومعرفة صفاته هو أفعاله، وإثبات ما لا طريق له يفتح أبواب الجهالات كما سبق في نفي

---

[١] - انظر الطوسي: الاقتصاد ـ ص ٣٩، ٤٠.

[٢] - وقد ذكر القاضي في «**المغني**» ـ ٤/ ٧ أن هذه المسألة لم يقع فيها خلاف بين أهل الملة على اختلاف مذاهبهم في صفات ا سبحانه؛ إلا أن الغرض من بيانها والاهتمام بها أنها الأصل في باب العدل عند المعتزلة، وهذا مما وافقهم عليه متكلمو الاثنا عشرية؛ خاصة المرتضى والطوسي شيخ الطائفة.

[٣] - وهذا هو عين ما أكد عليه القاضي عبد الجبار .. راجعه: المغني ـ ٤/ ٨: ١٣.

المائية عنه ـ تعالى[1].

والوجه الثاني: هو ما اعتمده القاضي عبد الجبار من دلالة شيخه أبي إسحاق بن عياش، وأصلها أن الحي متى علم أنه ينتفع بشيء بغير مضرة تقع عليه عاجلا وآجلا، فإنه يكون مُلْجَأً إلى الانتفاع به، كما يصير مُلْجَأً إلى دفع الضرر. وقد بين الطوسي ذلك بمثال الجائع الذي يكون بين يديه طعام يعلم أنه لا يلحقه من تناوله ضرر ولا أذى عاجلا وآجلا، فإنه يكون مُلْجَأً إلى تناوله في الحال.

ولقد صاغ الطوسي الدلالة بعد ذلك على أنه ـ تعالى ـ لو كان مشتهيا، لم يخل أن يكون مشتهيا لنفسه أو لما هو عليه في نفسه، أو لشهوة معدومة، أو لشهوة موجودة قديمة، أو محدثة، أو لا لنفسه ولا لمعنى. فإذا ظهر بطلان هذه الأقسام جميعا، بطل جواز الشهوة عليه، وبمثل ذلك يبطل كونه نافرا[2]. ومن الملاحظ أن الشيخ الطوسي في اتباعه لما اعتمده القاضي عبد الجبار نجا من الوهدة التي سبقت الإشارة إليها في صياغة المرتضى للدلالة نفسها.

وقد بين الطوسي أنه لا يجوز أن يكون ـ تعالى ـ مشتهيا لنفسه أو لما هو عليه في نفسه، لأن ذلك يؤدي إلى كونه ـ تعالى ـ مُلْجَأً إلى فعل المشتهيات، ولو صح ذلك لفعل منها أكثر مما فعل، وقبل أن فعل ـ على حد تعبير الطوسي وتعبير المرتضى والقاضي عبد الجبار من قبل ـ إذ لا يستقر فعله ـ تعالى ـ على وقت ولا على مقدار، من حيث لو فعله

---

[1] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٧٩، وذكره أيضا في الاقتصاد ـ ص ٤١ وذكر معه الوجه الذي ذكره شيخه المرتضى وأشرت فيما سبق إلى أن القاضي نسبه إلى أبي هاشم الجبائي.

[2] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٧٩، وقارنه بالقاضي عبد الجبار: المغني ـ ٢٥/٤، والمحيط بالتكليف ـ ص ٢١٤، مع ملاحظة أن القسم الأخير مما ذكرته في صياغة دلالة الطوسي غير وارد عند القاضي ولم يثبته محقق التمهيد في أصل دلالة الطوسي؛ لكنه أثبت بيان الطوسي لبطلانه بعد ذلك، وقد رأيت إضافته هنا أولى بتمام وجه الدلالة، ولعله كان موجودا بالفعل فسقط بفعل النساخ، كما سقط بيان بطلان بعض الوجوه المذكورة في أصل الدلالة بالفعل.

من قبل أو لو أوجد منه أكثر مما فعل لانتفع به؛ بل قال القاضي عبد الجبار: «وهذا يوجب كونه مُلْجَأً إلى ما لم يوجده؛ فكان يجب أن يوجده فيما قبل وأكثر منه»[1]. وإذا كان هذا باطلا لا يكون؛ فقد بطل أن يكون ـ تعالى ـ مشتهيا لنفسه أو لما هو عليه في نفسه.

ولا يجوز أن يكون مشتهيا بشهوة معدومة؛ لأن المعدوم لا يؤثر.

ولو كان مشتهيا بشهوة قديمة؛ لأدى ذلك إلى مثل ما قيل في كونه مشتهيا لنفسه، وعند القوم فوق ذلك أنه لا يجوز وجود معنى قديم مع الله ـ تعالى.

ولو كان مشتهيا بشهوة محدثة؛ للزم عن ذلك أيضا كونه مُلْجَأً إلى فعل هذه الشهوة والمشتهى لعلمه بأن النفع موقوف عليهما جميعا وأنه لا ضرر يترتب على ذلك الفعل، وذلك يؤدي إلى ما سبق في كونه مشتهيا لنفسه.

ولو كان مشتهيا لا لنفسه ولا لمعنى؛ لأدى إلى مثل ذلك؛ لأنه لا مخصص لقدر ووقت دون قدر ووقت، ولو كان المقتضي له كونه جسما أو غير ذلك؛ لما كان بإيجاب كونه مشتهيا أولى من إيجاب كونه نافرا، وهذا باطل مثل سائر الأقسام السابقة، وبذلك ينتهي الطوسي إلى بيان استحالة الشهوة في حقه ـ تعالى.

أما النفار؛ فلا يجوز كونه ـ تعالى ـ نافرا لنفسه أو لما هو عليه في نفسه، ولا لمعنى هو نفار قديم؛ لأن ذلك يؤدي إلى أن لا يصح وجود شيء من المشتهيات أصلا. وقد سبق في كلام شيخه المرتضى أن ذلك يوجب أن يكون نافرا عن كل ما يصح أن يكون نافرا عنه، وذلك يؤدي إلى أن لا يفعل شيئا من الموجودات.

والنفار المحدث باطل؛ لأنه لو كان نافرا بنفار محدث؛ لكان هو ـ تعالى ـ القادر عليه، وهذا يوجب قدرته على ضده؛ فيلزم على ذلك من الفساد ما سبق بيانه في الشهوة المحدثة .. قال الطوسي: «فبطل بهذه الجملة جواز الشهوة والنفار عليه ـ تعالى ــ وفي

---

[1] - القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف ـ ص ٢١٤.

بطلانهما ثبوت غناه على ما بيناه»[1].

* وعلى حين جاء كلام الشريف المرتضى عن استحالة رؤية الله ـ تعالى ـ مقتضبا إلى حَدٍّ ما، ومقتصرا على الدليل العقلي، نجد الشيخ الطوسي يعطي هذه المسألة مساحة كبيرة من المباحثة والجدل في كتابيه «**التمهيد**» و«**الاقتصاد**»، وهو على توسعه لا يعدو ـ في رأيي ـ أن يكون اختصارا ظاهرا لما نعرفه من كلام القاضي عبد الجبار في الجزء الرابع من «**المغني**»، وفي «**شرح الأصول الخمسة**»، و«**المحيط بالتكليف**». وأغلب الظن أن الطوسي قد أفاد ذلك بواسطة المرتضى فيما لم يصلنا من «**الذخيرة**» أو من «**الملخص في أصول الدين**».

والطوسي يرى ابتداء أن الكلام في هذه المسألة لا يكون مع الذين يعتقدون أن الله ـ تعالى ـ جسمٌ أو جوهرٌ أو بصفة شيء من الأعراض؛ فهؤلاء يُكَلَّمُونَ بما تَقدَّم من التنزيهات، وإنما يُكَلَّمُ في استحالة رؤيته ـ تعالى ـ مَنْ نزَّهَهُ عن أن يكون من تلك الأجناس، ونزَّهَهُ عن أن يكون مُتَّصِفًا بصفةٍ من صفاتها؛ فلم يُجَسِّمْ ولم يُشَبِّهْ، ومع ذلك يُثْبِتُهُ ـ تعالى ـ مرئيا[2].

ويستدل الطوسي أولا في «**التمهيد**» بمثل دلالة المرتضى ويضيف إليها كعادته، وذلك أنه لو كان ـ تعالى ـ مرئيا في نفسه؛ لوجب أن نراه مع صحة أبصارنا، وارتفاع الموانع المعقولة، وحصول كونه موجودا؛ لأن المرئيات إنما ترى بهذه الشروط لا غير. ثم يضيف

---

[1] - الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٨٠.

[2] - انظر السابق ـ ص ٨١. وقد افتتح القاضي عبد الجبار بذلك كلامه في المسألة من قبل، وزاد أن هذه المسألة مما يصلح الاستدلال فيه بأدلة السمع والعقل على حد سواء، وأنها مما لا يكفر فيه المخالف غير المجسم ولا المشبه؛ لأن الجهل بأن ا ـ تعالى ـ لا يرى لا يلزم عنه الجهل بذاته ـ تعالى ـ ولا بشيء من صفاته، ومن ثم جوز القاضي في حق سيدنا موسى ـ عليه السلام ـ أن يسأل الرؤية، ولم يحكم على أبي علي الجبائي بأنه جاهل بالأكوان حينما قال: إنها مدركة بالبصر .. راجع القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ـ ص ٢٣٢، ٢٣٣.

قائلا: «ولو رأيناه لعلمناه؛ لأنَّ من كمال العقلِ العلمَ بما ندركه، ونراه مع ارتفاع اللبس والشبهة»[1].

وفي بسط هذه الدلالة يركز الطوسي على جواب سؤالين يتعلق أولهما بما زعمه من ضرورة رؤية الله ـ تعالى ـ الآن لو كان مرئيا، ويتعلق الثاني ببيان كون الله ـ تعالى ـ على الصفة التي لو رُؤي لرؤي عليها.

وفي الجواب عن السؤال الأول يذكر الطوسي أن الموجب أو المقتضي لكوننا رائين هو كوننا أحياء لا آفة بنا، على حين أن ارتفاع الموانع شرط في صحة الإدراك؛ لأن المقتضي لكون الواحد منا رائيا لا يخلو أن يكون كونه حيا، أو صحة الحواس، أو ارتفاع الموانع، أو حصول معنى الإدراك على ما يقوله «**الصفاتية**».

والأول هو الصحيح الثابت عند الطوسي؛ إذ لا يجوز أن يرجع كونه مدركا وهو من أحكام الجملة إلى صحة الحواس وهي مما يرجع إلى المحل. وارتفاع الموانع المرجع فيه إلى النفي، والنفي لا يوجب الصفات الراجعة إلى الإثبات. وقد سبق فساد تعليل كونه مدركا بحصول معنى الإدراك عند القوم بجواز تَخلُّفِ حصول المعنى عند حصول الشروط وهو خلاف المعلوم، ولأن ذلك يؤدي إلى التشكك في المشاهدات، ويؤدي إلى أن يكون بحضرتنا أجسام وأصوات لا ندركها.

وإن قيل: لا يلزم ذلك لأنا نعلم ضرورة أن ما أدركناه على ما أدركناه، وأن ما لم ندركه من الأجسام العظيمة ليس بحضرتنا. فإن الطوسي يأبى ذلك وينكره ذاكرا أن العلم بأنه لا فيل بحضرتنا، له أصل هو: أنه لو كان لرأيناه. وعلى ذلك فإن مَنْ جَوَّز أن يكون بحضرته فيل لا يراه، لا يجوز أن يكون عالما بأنه لا فيل بحضرته. ومثاله أن البصير متى لم ير الفيل علم أنه لا فيل بحضرته، وعلم أنه لو كان بحضرته لرآه؛ على حين أن

[1] - الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٨١. وهذه الإضافة عقد القاضي عبد الجبار في تفصيلها وبيانها فصلا مستقلا في المغني ـ ٤/ ٧٠: ٧٩ بعنوان (فصل في أن الرائي منا للشيء يجب كونه عالما به إذا ارتفع اللبس).

الضرير لما جوز أن يكون بحضرته جسم لا يراه؛ لا يعلم أنه ليس بحضرته، وكذلك البصير لا يعلم أنه ليس بين يديه ملك ولا جني؛ لأنه لا يعلم أنه لو كان لرآه.

وإن قيل: إن العلم بوجود المدرك بحضرتنا، والعلم بأن غير المدرك ليس بحضرتنا، كلاهما من فعل الله ـ تعالى ـ فينا؛ فهلا جاز أن يفعل أحدهما دون الآخر؟ فالطوسي يجيب بأن ذلك صحيح غير ممتنع، ولهذا جَوَّز كثير من الناس أن يفعل الله في قلب الأعمى الفرق بين الألوان؛ لكن الذي يجوز في حق الله ـ تعالى ـ أن يفعله ابتداء لا عن طريق الإدراك، والمعلوم أن العلم بأنه لا فيل بحضرتنا حاصل على طريق الإدراك، ولا يجوز أن يعلمه من يجوز أنه يكون ولا يراه، وإن جاز أن يعلم الأعمى بوجوده فمن طريق الاعتبار وشاهد الحال في المكان الضيق وبالمسألة والبحث في المكان الواسع، وذلك يدل على أنه ليس من كمال العقل.

وأما الموانع التي ذكر الطوسي اشتراط ارتفاعها فهي جميعا مما لا يجوز على الله ـ تعالى ـ وهي معتبرة في رؤية من يرى بالحاسة دون مَنْ يرى لا بحاسة[1].

وفي الجواب عن السؤال الثاني يذكر الطوسي أن الإدراك يتعلق بصفة الذات أو الصفة المقتضاة عنها، وهما حاصلان له ـ تعالى. فلو كان مرئيا لرأيناه، ولو رأيناه لعلمناه وفصلنا بينه وبين غيره؛ لأن الالتباس والشبهة لا يجوزان عليه[2].

ويقدم الطوسي دليلا ثانيا على امتناع رؤية الله ـ تعالى ـ وهو أن من شرط الرؤية

---

[1] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٨١: ٨٣. وراجع الفصول التالية من كتاب المغني للقاضي عبد الجبار ـ ٤/ ٣٩: ٤٩ (فصل في أن ما يصح من الواحد منا أن يراه ويدركه يجب أن يدركه، وما يتصل بذلك) ـ ٥٠: ٥٨ (فصل في أن المدرك منا لا يصح أن يكون مدركا بإدراك) ـ ١١٥: ١٣٢ (فصل في أنه لا يجوز عليه ـ تعالى ـ الموانع المعقولة، ولا يصح ادعاء مانع مجهول لأجله لا نراه، وما يتصل بذلك من حصر الموانع).

[2] - وراجع تفصيل ذلك عند القاضي في المغني ـ ٤/ ٨٣: ٨٨ (فصل في بيان الصفة التي يكون المرئي عليها يرى).

بالحاسة أن يكون المرئي أو محله مقابلا للحاسة أو في حكم المقابل، والمقابلة شرط في رؤية الجسم، والمحل شرط في رؤية الألوان، والكلام عن حكم المقابل شرط فيما نراه بالمرايا، وهذا كله لا يجوز في حق الله ـ تعالى[1].

ويأبى الطوسي أيضا ما ذهب إليه ضرار من أنه ـ تعالى ـ يرى بحاسة سادسة؛ لأنها لا تخلو أن تكون مثل حواسنا أو مخالفة لها. ولو كانت مثلها لوجب فيها ما يجب في حواسنا، وإن كانت مخالفة فليست مخالفتها بأكثر من مخالفة بعض الحواس المعروفة لبعض؛ فيجب أن يستحيل إدراكه بها أيضا[2].

ثم يستدل الطوسي بعد ذلك بالدلالة السمعية على نفي كون الله ـ تعالى ـ مرئيا؛ فيستدل بقوله ـ تعالى ـ: ﴿**لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ**﴾ الأنعام/ ١٠٣. ووجه الدلالة في الآية ـ عنده ـ على نحو ما سبق ذكره في كلام شيخه المرتضى، وذلك أن الله ـ ـ تعالى ـ تمدح بنفي الإدراك الذي هو الرؤية عن نفسه، والتمدح إذا تعلق بنفي لا يكون مُتَفَضَّلا به؛ فإثباته لا يكون إلا نقصا[3].

والذي يدل على أن الإدراك في الآية هو الرؤية دون غيرها أنه معلق بالأبصار، وهو ينكر أن يكون المراد بالإدراك هو الإحاطة، ويزعم أن ذلك غير معروف في اللغة على نحو

---

[1] - وقد ذكره القاضي في المغني ـ ٤/ ١٤٠ وما بعـدها ضمن (فصل في أنه ـ تعالى ـ لا يدرك بالأبصار ولا يرى بها).

[2] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٨٣، ٨٤. وراجع تفصيل ذلك عند القاضي في المغني ـ ٤/ ٥٩: ٦٣ (فصل في ذكر الدلالة على أن الرائي منا لا يرى إلا بشعاع ينفصل من عينه على وجه مخصوص، وما يتصل بذلك) ـ ص ٦٤: ٦٩ (فصل في ذكر الشروط التي إذا حصل عليها الشعاع صح معها الرؤية) ـ ص ١٠٢: ١٠٨ (فصل في إبطال القول بحاسة سادسة نرى بها القديم ـ تعالى ـ أو غيره ...).

[3] - وهذا هو عين ما ذكره الطوسي أيضا وفصله في تفسيره «**التبيان**» ـ ٤/ ٢٢٣: ٢٢٦. وتعبير القاضي عبد الجبار «وما كان نفيه مدحا مما يرجع به إلى ذاته؛ فإثباته لا يكون إلا نقصا»، كما في المغني ـ ٤/ ١٥٠. ومثله في شرح الأصول الخمسة ـ ص ٢٣٣.

ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار؛ لأنه لا يقال: أدرك السور بالمدينة. كما يقال: أحاط بها. وأجاب في تفسيره من يعترض محتجا بقوله ـ تعالى ـ: ﴿**حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ**﴾ يونس/ ٩٠. بأن المراد به ليس الإحاطة بل المعنى: حتى إذا لحقه الغرق، كما يقولون: أدركت فلانا. إذا لحقته، وكذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿**فَلَمَّا تَرَاءى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ**﴾ الشعراء/ ٦١. أي لملحقون. وقال: «فأما الإدراك في اللغة؛ فقد يكون بمعنى اللحوق، كقولهم: أدرك قتادة الحسن. ويكون بمعنى النضج، كقولهم: أدركت الثمرة، وأدركت القدر. وأدرك الغلام إذا بلغ حال الرجال. وأيضا فإن الإدراك إذا أضيف إلى واحد من الحواس أفاد ما تلك الحاسة آلة فيه .. ألا ترى أنهم يقولون: أدركته بأذني. يريدون سمعته. وأدركته بأنفي يريدون شممته، وأدركته بفمي يريدون ذقته. وكذلك إذا قالوا: أدركته ببصري. يريدون رأيته»[١].

وأشير هنا إلى أن كلام الطوسي عن معنى الإدراك في الآية، قد يكون له وجه من اللغة لو كان التعبير فيها أنه لا يُدرك بالأبصار؛ حيث يكون البصر آلة الإدراك. وهذا ما حاول الطوسي أن يستدركه في تفسيره حينما قال: «الأبصار لا تدرك شيئا ألبتة فلا اختصاص لها به دون غيره، وأيضا فإن العادة أن يضاف الإدراك إلى الأبصار ويراد به ذوو الأبصار، كما يقولون: بطشت يدي، وسمعت أذني، وتكلم لساني. ويراد به أجمع ذوو الجارحة»[٢].

ويذهب الطوسي إلى أن الإجماع يدل على أن الله ـ تعالى ـ تمدح بنفي الإدراك عن نفسه في هذه الآية، وإن كان هناك اختلاف في بيان معنى الإدراك وسبب التمدح. وهو يرى أيضا أن التمدح لا يكون بمجرد نفي الإدراك ونفي كونه مرئيا؛ بل لأنه ـ تعالى ـ

---

[١]- الطوسي: التبيان في تفسير القرآن ـ ٤/ ٢٢٣، ٢٢٤.

[٢]- السابق ـ ص٢٢٥.

غير مرئي مع كونه رائيا، وهذه صفة لا يشاركه فيها غيره[1]. والوجه الثاني من الدلالة على ذلك أن جميع الأوصاف التي وصف الله ـ تعالى ـ بها نفسه قبل هذه الآية وبعدها مدح؛ فلا يجوز أن يتخلل ذلك ما ليس بمدح حتى لا يخرج الكلام عن الفصاحة وحسن الترتيب.

ويبين الطوسي أن التمدح الذي يتعلق بنفي غير مُتَفَضَّلٍ به لا يكون إثباته إلا نقصا؛ مثل: نفي الشبيه، و نفي الوالد والصاحبة والولد، ونفي النوم عن الله ـ تعالى. وكذلك التمدح بنفي كونه مرئيا؛ لأنه متعلق بالصفة الذاتية التي تستحيل معها الرؤية عليه ـ تعالى ـ كما يستحيل عليه أن ينام أو أن يكون له شبيه أو ولد أو صاحبة. واشتراط أن يكون النفي غير مُتَفَضَّلٍ به؛ لأنه ـ تعالى ـ لو تمدح بأنه لا يعاقب العصاة ثم عاقبهم؛ فإنه لا يكون منقوصا بفعل ما تفضَّل بنفيه، ولم يكن النفي راجعا فيه إلى ذاته أو صفته الذاتية.

وإن قيل: إن الآية تقتضي أن جميع الأبصار لا تدركه؛ فمن أين أن بعضهم وهم المؤمنون لا يدركونه؟ ومثال ذلك أن من حلف أن لا يأكل جميع الطعام الذي بين يديه؛ فإنه لا يحنث إذا أكل بعضه بلا خلاف. فجواب الطوسي أن التمدح في الآية مختص بصفة لا يشاركه فيها غيره، ومتعلق بأمر مستحيل؛ فلا اختصاص له براء دون راء .. هذا ما صرح به الطوسي في «**التمهيد**»، ولعله أدرك أن فيه استدلالا بموضع التنازع وهو استحالة رؤية الله ـ تعالى ـ فأضاف في تفسيره «**التبيان**» أن الله ـ تعالى ـ «نفى الإدراك

---

[1] - ولا أدري كيف استقام لهم هذا الوجه مع إثبات وجود الجن والملائكة، وقد قال ـ تعالى ـ في إبليس والشياطين: ﴿**إنه يَرَاكُم هوَ وَقَبيلُه من حَيثُ لا تَرَونَهم إنا جَعَلنَا الشيَاطينَ أَوليَاء لِلذينَ لا يؤْمنُونَ**﴾ الأعراف/ ٢٧. فأيما كان المانع من رؤيتهم مع أنهم يرون من لا يراهم؛ فقد جاز لهم أن يتمدحوا بهذه الصفة لو كان فيها مدحة، ولا يدفع هذا ذهاب الشيخ الطوسي في تفسير الآية إلى أننا لا نراهم من حيث كانت أجسامهم شفافة غير كثيفة؛ لأن التمدح إنما يقع بحصول الصفة لا بتعليلها، وقد حصل ثبوت كونهم غير مرئيين منا مع كونهم رائين لنا .. وراجع الطوسي: التبيان في تفسير القرآن ـ ٤/ ٣٨١.

عن نفسه نفيا عاما، كما أنه أثبت لنفسه ذلك عاما، فلو جاز أن يخص ذلك بوقت دون وقت؛ لجاز مثله في كونه مدركا»[1].

وأما قوله ـ تعالى ـ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ. إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ القيامة/ ٢٢، ٢٣. فالشيخ الطوسي يرى أنه لا يعارض استدلاله بآية سورة الأنعام على نفي الرؤية؛ لأن النظر عنده ليس من أقسام الرؤية، بدلالة أن العرب يثبتونه في كلامهم مع نفي الرؤية فيقولون: نظرت إلى الهلال فلم أره. ويقولون: ما زلت أنظر إليه حتى رأيته. فالنظر هو تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي طلبا لرؤيته. ويذكر الطوسي بعد ذلك أن «**النظر**» إن عدي بحرف «**إلى**» وأضيف إلى الوجه، لا يفيد الرؤية، كما قال الشاعر:

وُجُوهٌ يَوْمَ بَدْرٍ نَاظِرَاتٌ * إِلَى الرَّحْمَنِ تَأْتِي بالفَلَاحِ**[2]

قال الطوسي: «فأضاف «**النظر**» إلى «**الوجه**» وعداه بحرف «**إلى**»، ومع هذا ما أراد الرؤية. فإذا ثبت أن النظر لا يفيد الرؤية؛ فيحتمل أن يكون المراد في الآية الانتظار لأنه أحد أقسامه، كقوله: ﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ النمل/ ٣٥. بمعنى منتظرة، ويكون الانتظار لثواب الله ونعيمه، ولا يؤدي ذلك إلى التنغيص؛ لأن من ينتظر ما يعلم أنه سيصل إليه وهو في الحال غير محتاج إليه لا يكون منغصا ...

وقد قيل فيه وجه آخر لا يحتاج معه إلى التقدير، وهو أن يكون المراد بـ «**إلى**» في الآية

---

[1] - الطوسي: التبيان في تفسير القرآن ـ ٢٢٥/٤. وكل ما ذكره الطوسي في الاستدلال بآية الأنعام سبق إلى ذكره وبسطه وتفصيله القاضي عبد الجبار في المغني ـ ٤/ ١٤٤: ١٦١ ضمن (فصل في أنه ـ تعالى ـ لا يدرك بالأبصار ولا يرى بها). وانظر له أيضا: شرح الأصول الخمسة؛ حيث بدأ الاستدلال على نفي الرؤية بهذه الآية ـ ص ٢٣٣: ٢٤١. وتجده مختصرا في المحيط بالتكليف ـ ص ٢٠٨، ٢٠٩.

[2] - في شرح الأصول الخمسة ـ ص ٢٤٥ ذكر بيت الشعر على النحو التالي:

وجوه يَومَ بَدر نَاظِرَاتٌ * إلى الرحمَن يَأتي بالخَلاص**

ونسبه محققه إلى حسان بن ثابت ـ رضي ا عنه.

واحد الآلاء، وهي النعم ...، وتكون إضافة إلى الله ـ تعالى ـ وحذف التنوين للأضافة، ويكون التأويل ناظرة نعمة ربها»[1].

ولا يُسَلِّمُ الطوسي أن هذا الوجه من التأويل يخالف إجماع المفسرين، ويحكي عن ابن عباس وغيره من الصحابة والتابعين كالحسن وقتادة أنهم قالوا: إن معنى الآية أنهم ينتظرون ثواب الله .. قال: «ولم يذكر عنهم أن «**إلى**» حرف أو اسم؛ فلعلهم أرادوا ذلك، فادعاء الإجماع غير ممكن»[2]. وقال في التفسير: «بل قد قال مجاهد وأبو صالح والحسن وسعيد بن جبير والضحاك: إن المراد نظر الثواب[3]. وروي مثله عن علي ـ عليه السلام[4]. وقد فرق أهل اللغة بين نظر الغضبان ونظر الراضي، يقولون: نظر غضبان، ونظر راض،

---

[1] - الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٨٨. وراجع له: التبيان في تفسير القرآن ـ ١٠/ ١٩٧، ١٩٨.

[2] - الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٨٨.

[3] - راجع هذه الروايات مفصلة عند القاضي عبد الجبار: المغني ـ ٤/ ٢١٢: ٢١٤. حيث ردها إلى كتب أصحاب الحديث تأكيدا للاحتجاج، ثم ذكر أن من شيوخه المعتزلة من رواها أيضا، وجمعها منهم أبو محمد جعفر بن مبشر في «**كتاب الآثار**». وقارن ذلك بما ذكره الطبري في تفسيره ـ ٢٩/ ١٩١: ١٩٣؛ حيث تجد بعض هذه الروايات أيضا عن مجاهد وأبي صالح كما ذكر القاضي والطوسي؛ بل كما نقلا عنه فيما يبدو لي.

[4] - راجع القاضي عبد الجبار: المغني ـ ٤/ ٢١٤ ـ ٢٢٩، ٢٣٠ . وفي الموضع الأول بعد ذكر روايات تأويل التابعين للآية على أن المراد منها انتظار ثواب ا جاء هذا القول: «وقد ذكر شيوخنا أن هذا التأويل مروي عن أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ **فيجب حمل الآية عليه**».

وأنا أقطع على أن هذا ليس من كلام القاضي، وإنما هو من إدراج كاتب أو ناسخ شيعي بلا شك، ولهذا أمثال كثيرة في كتاب «**المغني في أبواب التوحيد والعدل**»؛ خاصة في الكلام عن الإمامة، ولقد وددت أن ينبه على ذلك محققوه؛ ومهما يكن من شيء فشكر ا لهم جهودهم، وما زال الباب مفتوحا لإعداد دراسة تتناول الأثر الشيعي في كتاب «**المغني**» خاصة، أو فيما بلغنا من مؤلفات القاضي بوجه عام، لعل ا ـ تعالى ـ أن يتفضل بتيسيرها فيما بعد؛ لكي نتمكن من ضبط ما أفاده الشيعة عن المعتزلة، ومن معرفة ما أضافه تلاميذ القاضي من الشيعة ـ زيدية كانوا أو اثنا عشرية ـ إلى كتبه التي نقلت إلينا من طريقهم.

ونظر عداوة، ونظر مودة، قال الشاعر:

تُخَبِّرُني العَيْنَانِ مَا الصَّدْرُ كَاتِمٌ ** وَلا جِنَّ بالبَغْضَاءِ والنَّظَرِ الشَّزْرِ

والرؤية ليست كذلك فإنهم لا يضيفونها، فدلَّ على أن النظر غير الرؤية، والمرئي هو المُدرَك، والرؤية هي الإدراك بالبصر، والرائي هو المُدرِك، ولا تصح الرؤية وهي الإدراك إلا على الأجسام أو الجواهر أو الألوان»[1].

ومما يقوي هذا الوجه من التأويل عند الطوسي أن قوله ـ تعالى ـ: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ. إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾ في مقابلة قوله في صفة أهل النار: ﴿**وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ. تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ**﴾ فالمؤمنون يؤمنون بتجديد الكرامة وينتظرون الثواب، والكفار يظنون الفاقرة، وكل ذلك راجع إلى فعل القلب[2].

وأما سؤال سيدنا موسى ـ عليه السلام ـ المحكي في قوله ـ تعالى ـ: ﴿**رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي**﴾ الأعراف/ ١٤٣. فالشيخ الطوسي لا يرى فيه دلالة على جواز الرؤية؛ لأنه ـ عليه السلام ـ إنما طلب الرؤية لقومه ولم يردها لنفسه، بدلالة قوله ـ تعالى ـ: ﴿**فَقَدْ سَأَلُواْ مُوسَى أَكْبَرَ مِن ذَلِكَ فَقَالُواْ أَرِنَا اللّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ**﴾ النساء/ ١٥٣. وهذا السؤال ـ في رأي الطوسي ـ ليرد الجواب من قبل الله ـ تعالى ـ فيكون أبلغ.

وإن قيل: لو جاز أن يسأله ما علم أنه مستحيل عليه؛ لجاز أن يسأله أن يكون جسما أو عرضا، وينتظر جوابه عن ذلك. فجواب الطوسي: أن في الناس من لم يفرق بين السؤالين، ومنهم من فرق وهو الصحيح عنده؛ لأنه يجوز أن يسأل عما الشك فيه لا يمنع

---

[1] - الطوسي: التبيان في تفسير القرآن ـ ١٠/ ١٩٩.

[2] - انظر السابق ـ ص ١٩٨. وراجع كلام القاضي عن آية سورة القيامة؛ حيث لا ينكر منصف أن كلام الطوسي لا يعدو أن يكون اختصارا ظاهرا لما في المغني ـ ٤/ ١٩٧: ٢١٧ ضمن (فصل في شبههم العقلية والسمعية في إثبات الرؤية). وراجع أيضا: شرح الأصول الخمسة ـ ص ٢٤٢: ٢٤٨.

من العلم بصحة السمع، والشك في كونه جسما يمنع من العلم بصحة السمع؛ فلا يمكن أن يكون السمع دليلا فيه، وتلك هي قاعدة «**بطلان الدور**» في الاستدلال ـ المعروفة عند القاضي عبد الجبار[1].

ثم يذكر وجها آخر في بيان سؤال سيدنا موسى ـ عليه السلام ـ أحسب أنه أضعف عنده من أن يتبناه؛ حيث يورده في «**التمهيد**» مستخدما اللفظ «**قيل**»، وقال في «**الاقتصاد**»: «ويحتمل أن يكون سأل العلم الضروري الذي تزول معه الخواطر والشبهات، أو إظهار آية من آيات الساعة التي يحصل عندها العلم الذي لا شك فيه، وللأنبياء أن يسألوا تخفيف البلوى في التكليف، كما سأل إبراهيم ـ عليه السلام ـ فقال: ﴿**رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي**﴾ البقرة/ ٢٦٠. وكل ذلك لا ينافي الآية التي ذكرناها»[2]. يعني آية سورة الأنعام.

وقد بين الطوسي خلال ذلك أن جواب سؤال سيدنا موسى ـ عليه السلام ـ في الآية يدل على نفي الرؤية على وجه التأبيد، مع تعليق الرؤية على المحال من استقرار الجبل في حال حركته، وما عُلِّق على المحال لا يكون إلا محالا[3].

---

[1] - وهذا ما ذكره القاضي صريحا في دفع هذا السؤال في شرح الأصول الخمسة ـ ص ٢٦٣. وهو محصل ما ذكره في المغني ـ ٤/ ١٦٧، ١٦٨.

[2] - انظر الطوسي: تمهيد الأصول ـ ص ٨٨، ٨٩. والاقتصاد ـ ص ٤٢، ٤٣. وقد نسب القاضي هذا الرأي الأخير إلى الشيخين أبي علي وأبي هاشم الجبائيين، وذكر أنه جواب أكثر شيوخهم المتقدمين، كما في المغني ـ ٢١٨، ٢١٩ ضمن (فصل في شبههم العقلية والسمعية في إثبات الرؤية)، وقد ذكر القاضي الجواب الأول ـ أعني أنه سأل الرؤية عن قومه ليرد الجواب من قبل ا ؛ فيكون أبلغ عندهم ـ وصرح بأنه الأولى عنده، والظاهر أن الطوسي قد تابعه في الاعتماد عليه.

[3] - وهذا ليس مجرد دفع لاعتراض الخصوم، وإنما هو استدلال مستقل بالآية على استحالة رؤية ا ـ تعالى. وقد سبق القاضي عبد الجبار إلى تفصيل الاستدلال بها عقب استدلاله بآية سورة الأنعام في المغني ـ ٤/ ١٦١: ١٧٢ ضمن (فصل في أنه ـ تعالى ـ لا يدرك بالأبصار ولا يرى بها).

* ويختتم الشيخ الطوسي كلامه في «**التوحيد**» بعقد فصل في «**أنه ـ تعالى ـ لا ثاني لـه في القدم**» يذكر فيه عددا من الأدلة على استحالة وجود قديمين، ثـم يبطـل قـول الثنويـة والمجوس والنصارى والصابئة مبينا أن عبادة الصابئة للكواكب من جنس عبادة الأصنام.

أما أدلة استحالة وجود قديمين؛ **فأولها**: الاعتماد فيه على مـا سـبق في نفـي وجـود معان قديمة مع الله؛ إذ لو كان معه ـ تعـالى ـ قـديم آخـر لشـاركه في جميـع صـفاته مـن وجوب كونه قادرا وعالما وحيا ...، ولوجب أن يكون مقدورهما واحـدا، وهـذا يـؤدي إلى أحد أمرين فاسدين: أحدهما: وجوب نسبة الفعل إلى من يجب نفيه عنـه، ونفيـه عمـن يجب إسناده إليه؛ ففي التقدير جواز أن أحـدهما يـدعوه الـداعي إلى فعـل مـا، والآخـر يصرفه صارف عن هذا الفعل نفسه، والموانع لا تجوز عليهما. فإن وقع الفعل ممـن دعـاه الداعي إليه؛ وجب أن ينسب أيضا لمن صرفه الصارف عنه، لأنه وقع وهـو قـادر عليـه، وهذا معنى القول بأنه فاعل، على حين أن من صرفه عن الفعل صارف يجب أن لا يقـع فعله. وإن لم يقع أدى ذلك إلى نفي الفعل عمن يجب وقوعه منه، وهو من توفرت دواعيه إليه. ومن المحال أن يجتمع في فعل واحد وجوب حصوله ووجوب انتفائه[1].

والملاحظ أن بناء هذا الكلام عند الشيخ الطوسي على كـون مقـدور القـادرين القـديمين واحدا فقط، وهذا هو أصل الوجه الأول من الدلالة على نفي قديم ثان عنـد القاضـي عبـد الجبار أيضا، ومع اعتماد هذا الأصل يستحيل إجـراء دلالـة التمـانع، كمـا يسـتحيل أن يكون القادر الواحد مانعا لنفسه ـ على حد تعبير القاضي[2] الذي بـين أولا أن كـون الفعـل الواحد بين فاعلين محال، ثم ذكر أن وجود قديم ثان مـع الله ـ تعـالى ـ يفضـي إلى كـون

---

[1] - انظر الطوسي: تمهيد ـ ص ٩٠، ٩١. وهذا الوجه من الدلالة في أصله عند القاضي عبد الجبار الذي اعتمد عليه في بيان نفي كون الفعل بين قادرين؛ لأنه لو كان كذلك لبطل الطريق الذي يعرف به كون الفعل فعلا لفاعله أو يعرف به نفيه عن القادر عليه .. راجع القاضي: المغني ـ ٤/ ٢٦١، ٢٦٢.

[2] - راجع القاضي عبد الجبار: المغني ـ ٤/ ٢٦٩.

مقدورهما واحدا، وما أفضى إلى المحال وجب نفيه[1].

وعلى هذا يكون الفارق بينهما في ترتيب المقدمتين في صورة قياس من «**الشكل الأول**» قدَّم القاضي فيه «**المقدمة الكبرى**» المشتملة على «**محمول النتيجة**»، وقدَّم الطوسي في دلالته «**المقدمة الصغرى**» المشتملة على «**موضوع النتيجة**».

وصورة القياس عند الشيخ الطوسي على النحو التالي:

وجود قديم ثان مع الله ـ يفضي إلى كون فعلهما واحدا (المقدمة الصغرى)

كون الفعل الواحد بين فاعلين ـ محال (المقدمة الكبرى)

وجود قديم ثان مع الله ـ محال

والأمر الثاني الذي يترتب على وجود قديمين يكون مقدورهما واحدا هو: ثبوت ذاتين لا حكم لهما يزيد على حكم الذات الواحدة. وبيان ذلك عند الطوسي أنه إذا فعل أحدهما الفعل، وجب أن يكون فعلا للآخر، ولو لم يكن فعلا له لما زاد على هذا؛ لأن حصوله قد وجب بأحدهما فلا حكم للآخر يوقف عليه. ولا يجوز الذهاب إلى انفصالهما وتميز أحدهما عن الآخر بأنه قد دعاه داع إلى الفعل؛ لأنه إذا حصل فعلا لأحدهما فقد حصل للآخر على ما سبق ولا تأثير للداعي[2].

ولا يجوز أن يذكر أيضا أن أحدهما ينفصل عن الآخر بأن يخلق الله ـ تعالى ـ فينا العلم الضروري بأنهما اثنان؛ لأن العلم يتناول الشيء على ما هو به، ولا يجعله على ما

---

[1] - راجع القاضي عبد الجبار: المغني ـ ٤/ ٢٦٧.

[2] - ذكر القاضي عبد الجبار «أن القادرين لو قدرا على مقدور واحد وفعلاه، لم يحصل له من الحكم إلا ما يحصل له إذا أوجده أحدهما، وهو وجوده فقط مع كونهما قادرين عليه؛ فيجب متى وجد أن يكون فعلهما جميعا، ولا يتغير حال الفعل فيما يرجع إليه بكون أحدهما قاصدا دون الآخر». وصرح القاضي أيضا بأن القصد والداعي لا تأثير لهما فيما يقتضي كون الفعل فعلا لفاعله؛ فإن الفعل يصح من الساهي والنائم وإن فقدا ذلك .. انظر القاضي: المغني ـ ٤/ ٢٦٠.

هو به، والواجب في هذين القديمين أن يتميزا أولا في نفسيهما اثنين؛ ليصح أن يتناولهما العلم كذلك. ويرى الطوسي أن ذلك لو كان جائزا؛ لجاز أن يُدَّعَى في سائر العلل والمعاني أن هناك أمرا آخر صاحبها، لأجله وجب الحكم الصادر عنها. وإذا قيل لصاحب هذه الدعوى: يجب أن يكون لذلك الآخر حكم. قال: يخلق الله ـ تعالى ـ العلم الضروري بذلك. وذلك باطل تفسد به أحكام العقل. وإن قيل: ها هنا حكم، وهو أننا لو فرضنا عدم أحدهما لم يعدم الآخر. فجواب الطوسي: «هذا فرض محال ولا يجوز أن يعلق تميز الذاتين على أمر لا يحصل أبدا؛ لأنا لو أحلنا ذلك لما زاد على هذا. فإذا ثبت ذلك بطل أن يكونا اثنين»[1].

والأصل في ذلك نفي ما لا طريق إليه، ولا يتميز بحكم معقول يخصه، وهذا ما صرح به القاضي في دليل مستقل ذكره في «**المغني**»[2]، وهو الأصل نفسه الذي اعتمد عليه القوم في نفي قيام صفات المعاني بذات الله ـ تعالى ـ أيضا فوق أن ذاته ـ تعالى ـ ليست محلا عندهم بخلاف الجواهر والأجسام، كما مر تفصيله.

والدليل الثاني على نفي وجود قديمين عند الطوسي: الاعتماد فيه على أن المعلوم من طريق الضرورة أنه يصح في كُلِّ حَيَّيْنِ أن يريد أحدهما ما لا يريده الآخر، والقول بإثبات قديمين متساويين في جميع صفاتهما يؤدي إلى خلاف ذلك؛ لأن إرادة القديم ـ عند القوم كما سبق البيان ـ توجد لا في محل، وإذا أراد أحد القديمين بإرادة وجب أن يكون الثاني مريدا بها أيضا؛ إذ لا اختصاص لها بأحدهما لوجودها لا في

---

[1] - انظر الطوسي: تمهيد ـ ص ٩٠، ٩١. وراجع القاضي: المغني ـ ٤/ ٣١٦، ٣١٧ حيث ذكر هذا الكلام في دليل مستقل على نفي الثاني، ودفع عنه الاعتراضات بنحو ما ذكره الطوسي، الذي جمع بين الدليلين في صياغة دليل واحد.

[2] - راجع القاضي: المغني ـ ٤/ ٣٢٦.

محل، وهذا يبطل المعلوم من طريق الضرورة، فيجب نفيه[1].

والدليل الثالث: «**دليل التمانع**» وصورته: أنه لو جاز وجود قديمين، لوجب اشتراكهما في جميع الصفات، ثم لا يخلو أن يكون مقدورهما واحدا، أو متغايرا. وكون مقدورهما واحدا محال على ما سبق. وإن كان متغايرا فقد صح بينهما التمانع، إذ يجوز في التقدير أن يدعو أحدهما داعٍ إلى إيجاد فعل، ويدعو الآخرَ داعٍ إلى إيجاد ضده، أو أن يصرفه عن إيجاده صارف، كما ذكره في «**الاقتصاد**» حيث أجرى الدلالة بعد ذلك على نحو ما أجراه شيخه المرتضى في كلامه عن فعلي القديمين اللذين يكون وجودهما معا محالا للتناقض، وإن لم يوجدا أدى ذلك إلى ارتفاع الفعل عن القادرين القديمين لغير منع معقول وهو محال، وإن وجد أحدهما أدى إلى ارتفاع الفعل عن القادر القديم الثاني بغير منع معقول وهو محال، لأنه لا يمكن أن يقال إن أحد القديمين أكبر مقدورا، فكل قادر قديم يجب أن تكون مقدوراته غير متناهية[2].

---

[1] - انظر الطوسي: تمهيد ـ ص ٩١. وقد ذكر هذا بنحو هذه العبارة في دفع أحد الاعتراضات على «**دليل التمانع**» في شرح الأصول الخمسة ـ ص ٢٨٢. وفي المغني ـ ٤/ ٣١٠ ذكر القاضي جريان هذه الدلالة في الإرادة والكراهة؛ فمن حق كل قادرين أن يريد أحدهما ما يكرهه الآخر، كما أن من حقهما أن يقدر أحدهما على ضد ما يقدر عليه الآخر. وإذا استحال وجود قادرين على غير ذلك؛ فيجب استحالة إثباتهما مع استحالة كون أحدهما مريدا لما يكرهه الآخر.

ثم ذكر إجراء الدلالة أيضا في الدواعي ـ ص ٣١٤؛ فمن حق كل قادرين أن تختلف دواعيهما وأغراضهما، وإلا التبس حالُهما بحال القادر الواحد. والقول بوجود قديمين يوجب كونهما عالمين لأنفسهما، ولا يصح أن تختلف دواعيهما؛ لأنه تستحيل عليهما الظنون، وما يعلم أحدهما صلاحه يعلمه الآخر؛ فلا يصح على هذا الحد أن تختلف دواعيهما، وما أدى إلى ذلك وجب فساده لما فيه من التباس حال القادرين بحال القادر الواحد.

لكن ينبغي أن نلاحظ أن كلام القاضي نفسه هو أيضا ليس ابتكارا بقدر ما هو جمع لتراث أسلافه الذي غدا ميراثا مشتركا بين المعتزلة والاثنا عشرية والزيدية.

[2] - راجع الطوسي: الاقتصاد ـ ص ٤٤، ٤٥. وهذا الدليل هو المعتمد عند الطوسي، وقد اكتفى بذكره وحده في هذا الموضع.

وفي «**التمهيد**» أجرى الشيخ الطوسي الدلالة في الإرادة والكراهة من حيث يجوز في كل واحد منهما أن يريد ما يكرهه الآخر، وأن يريد ضده[1].

فإن قيل: إنهما عالمان لأنفسهما؛ فلا يجوز أن يدعو أحدهما داع إلى فعل دون الآخر. فجواب الطوسي: أن هذه الدلالة ليست مبنية على وقوع التمانع بل على فرضه، وبالفرض يتضح ما يؤدي إليه؛ فيعلم الصحيح من الفاسد، كما أنا لو فرضنا أن طفلا لو مانع الأسد لغلبه الأسد، وإن لم تقع بينهما ممانعة قط. ثم إن القول بأن أحدهما يعلم حسن ما يعلمه الآخر، ويعلم قبح ما يعلمه الآخر ـ لا يمنع من أن يدعوه الداعي إلى ضد ما يدعو الآخر؛ لأنه لا يمتنع أن يشترك ضدان من السواد والبياض، أو الحركة والسكون في الحسن والمصلحة.

وإن قيل: لا تقع بينهما الممانعة؛ لأنه متى أراد أحدهما فعلا كان الثاني مريدا له، من حيث كانت الإرادة الموجودة لا في محل لا تختص بأحدهما دون الآخر. فالطوسي يجيب بأن هذا دليل مستقل في نفي وجود القديم الثاني كما سبق، ثم إن الإرادة إنما

---

[1] - انظر الطوسي: تمهيد ـ ص ٩١. وصياغة الدليل على أن مقدور القديمين إما أن يكون واحدا أو متغايرا هو ما ارتضاه معلق «**شرح الأصول الخمسة**» ـ ص ٢٨٢ على أنه الأحسم للشغب في صياغة «دليل التمانع». والفروض المبنية عنده على تعارض دواعي القادرين القديمين **أولها**: وقوع الفعلين وهو محال؛ لأن المتناقضين لا يجتمعان. **والثاني**: عدم وقوعهما وهو محال؛ لأنه يقدح في كون الواحد الثابت بالدلالة قادرا لذاته. **والثالث**: وقوع أحد الفعلين دون الآخر؛ فمن وقع فعله هو الإله، والثاني ممنوع متناهي القدرة؛ فيكون قادرا بقدرة، والقادر بقدرة ـ عندهم ـ لا يكون إلا جسما، وقد ثبت أن خالق العالم لا يجوز أن يكون جسما. والظاهر ـ عندي ـ أن هذه الصورة لصياغة «دليل التمانع» من ابتكار تلاميذ القاضي؛ وقد أوردها معلق «**شرح الأصول الخمسة**»، وهو شيعي زيدي، بعد حكاية كلام القاضي، ولم أجدها في «**المغني**». وكان القاضي ـ كما سبقت الإشارة ـ يقدم الدلالة مستقلة على فرض كون المقدورين واحدا، ويقدم دلالة التمانع مستقلة على فرض التغاير في المقدور، دون أن يجمع بينهما في دليل واحد، وقد تبعه على هذا الشريف المرتضى، وإن خالفه في صياغة الفروض الثلاثة المبنية على الاختلاف في الدواعي أو الإرادة. ثم جاء الشيخ الطوسي فأفاد في صياغة أدلته من ذلك كله.

تكون مؤثرة حينما تتبع الداعي، وهما إن اشتركا في الإرادة فإن أحدهما يريد فعل غيره، والآخر يريد فعل نفسه، والإرادة لا تؤثر في فعل الغير، وجريان الدلالة في الداعي لا يلزم عليه هذا السؤال. ثم يقول: «بل لو فرضنا التمانع في نفس الإرادة والكراهة لاستقام الكلام، وليس لأحد أن يقول: إنما ارتفع فعلهما لأنه ليس فعله أولى من فعل غيره، وهما متساويان في مقدوراتهما التي لا تتناهى. وذلك أن كونهما قادرين على ما لا يتناهى إلى أن يصح الفعل أولى من أن يكون مانعا منه». وهذا لو صح لسد الباب في وجه إجراء «**دليل التمانع**» أصلا. ولهذا يقول الطوسي: «ليس من شرط القادر أن يكون فعله أولى من فعل غيره، ألا ترى أن القادر يقدر على الضدين، ومع هذا يفعل أحدهما في حال النوم وعند عدم علومه دون الآخر»[1].

ثم يورد الطوسي اعتراضا كالذي سبق أن أورده على كلام نفسه في منع كون الله ـ تعالى ـ عالما بعلم محدث؛ فيقول: «فإن قيل: ألا جاز وقوع التمانع بينهما، والمنع من واحد من هذه العبارات (يعني الفروض الثلاثة)، كما قلتم: لو فعل الظلم لما قلنا: يدل على الجهل والحاجة، أو لا يدل؟ قيل: الفرق بينهما أن القول بحصول المُوجِب والمنع من المُوجَب نَقْضٌ، والتمانع يوجب أحد ما قلناه؛ فلا بُدَّ من القول بواحد منها، وليس كذلك الظلم لأنه دلالة وليس بمُوجِب؛ فجاز أن يحصل ويمنع من أحد الأقسام ...»[2].

* وإذا بطل وجود قديمين؛ بطل قول الثنوية القائلين بالنور والظلمة، وبطل قول المجوس القائلين بالله والشيطان، وبطل قول النصارى القائلين بالتثليث. ولئن وقف المرتضى في شرح جُمَلِه عند ذلك الحد؛ فالشيخ الطوسي يبين الكلام في ذلك على نحو مختصر لما نجد مادته المفصلة عند القاضي عبد الجبار الذي ينبغي أن نسجل هنا تصريحه في بداية الجزء المخصص لنقض آراء «**الفرق غير الإسلامية**» المخالفة للتوحيد

---

[1] - الطوسي: تمهيد ـ ص ٩٢.

[2] - السابق نفسه.

من «**المغني في أبواب التوحيد والعدل**»، بأنه اعتمد في كل ما حكاه من أقوالهم على ما أورده الحسن بن موسى النوبختي (تـ٣١٠هـ) في كتاب «**الآراء والديانات**» .. قال القاضي: «لأنَّه موثوق بحكايته، وما نحكيه عن غيره يُبَيَّنُ المحكيُّ عنه ليعرفه الناظر في كتابنا»[١].

وقد ذكر الطوسي أن قول «**الثنوية**» يبطل بما سبق من الدلالة على حدوث الأجسام، والنور والظلمة جسمان.

ويدل على بطلان قولهم في النور والظلمة أيضا أنهم أثبتوهما من حيث اعتقدوا أن الخير يضاد الشر، ولا يجوز أن يصدرا من فاعل واحد؛ فأثبتوا اثنين أحدهما مطبوع على فعل الخير، والثاني مطبوع على فعل الشر. وذلك باطل؛ لأن الخير من جنس الشر، بدليل أن أخذ مال الغير غصبا ظلم وشر، وأخذه قضاءً لِدَيْنٍ حسن وعدل. وكذلك ضرب اليتيم ظلما شر، وضربه تأديبا حسن. ولو كانا ضدين لجاز صدورهما من فاعل واحد؛ لأن القادر يقدر على الشيء وعلى جنس ضده .. قال الطوسي: «وهذا بعينه هو شبهة المجوس، والكلام عليهم واحد؛ على أن قولهم أجمع يُبطل المدح والذم، لأن المطبوع لا يستحق مدحا ولا ذما، كالنار في الإحراق والثلج في التبريد. ويؤدي إلى قبح الاعتذار؛ لأن الاعتذار حسن لا يقع عندهم من الظلمة، وما يعتذر منه قبيح لا يقع عندهم من النور، فيكون الاعتذار من غير فاعل الإساءة، وذلك قبيح في العقول»[٢].

وَذكَرَ الشيخُ ذلك في «**التمهيد**» بعد الإشارة إلى أن الكلام مع «**الثنوية**» في موضعين: **أحدهما**: إثبات قديمين، **والثاني**: اعتقادهم أن الآلام كلها قبيحة، والكلام في الحسن

---

[١] - القاضي: المغني ـ ٥/ ٩. فلا يمتنع أن الطوسي رجع إلى المصدر الشيعي للقاضي عبد الجبار، وإن كان قد أخذ عن القاضي فمن حق الشيعي أن يقول في هذا الموضع: ﴿**هَذِهِ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا**﴾ يوسف/ ٦٥.

[٢] - الطوسي: الاقتصاد ـ ص ٤٥، ٤٦.

والقبح سيجيء في أبواب العدل. وأضاف إليه إلزاما يتعلق بـأن الخـير متضـاد في نفسـه، وكذلك الشر؛ فكان يلزم «**الثنوية**» على هذا أن لا يرجع المتضاد منهما إلى فاعـل واحـد. وألزم «**الديصانية**» القائلين بأن الظلمة مـوات أنـه لا يلحقهـا مـدح ولا ذم؛ بـل لا يصـح الفعل من الموات أصلا.

ثم فصل الكلام على أقوال «**المجوس**» فمنهم من يقول بقدم الشيطان مع الله؛ فيبطلـه ما سبق من الدلالة على فساد وجود قديمين، ويبطله مـا سـبق مـن الدلالـة علـى حـدوث الأجسام؛ لأن الشيطان عندهم جسم. ومنهم من يقول بأنه محدث، وهؤلاء يقال لهم: «لا يخلو أن يكون المُحدِثُ له هو اللهَ ـ تعالى ـ أو يكون حدث عن فكرة على ما يهـذون بـه، أو لا يكون له مُحدِثٌ». وبين الطوسي أن حدوثه بلا مُحدِثٍ يفسده مـا سـبق مـن الكـلام عن أن كل مُحدَثٍ لا بُدَّ له من مُحدِثٍ، وحدوثه عن فكرة محال؛ لافتقـار الحـوادث إلى من له صفة القادر، وإذا سُلِّمَ ذلك فالمُحدِث له هو المفكر، وهـو الله ـ تعـالى ـ لأن مُحـدِثَ السَّبَبِ هو مُحدِثُ المُسَبَّب؛ فيرجع الكلام إلى الأول وهو أن الله مُحدِثُه .. قال الطوسـي: «وهو أصل كل شيء، فجرى مجرى خلق الشر؛ لأن الشيطان عندهم مطبوع على الشـر لا يقدر على فعل الخير، ولا يلزمنا ذلـك في خلـق الشـيطان؛ لأن عنـدنا أن الشـيطان قـادر مختار، وإن كان شريرا فبسوء اختياره»[1].

وأما النصارى؛ فالخلاف معهم في التثليث والاتحاد والبنوة ونبوة نبينا محمـد ـ صـلى الله عليه وآلـه وسـلم. والكـلام معهـم في النبـوة سـيجيء بموضـعه. أمـا قـولهم بالتثليـث والاتحاد والبنوة فباطل؛ لأن قولهم ثلاثة أقانيم جوهر واحـد متنـاقض علـى مـا ذكـره في «**الاقتصاد**»، وذكر في «**التمهيد**» أنه غير معقول فلا يصح اعتقاده؛ لأنا نحكم بالصـحة أو الفساد إذا عقلنا، والواحد في الحقيقة لا يجوز أن يكون ثلاثة؛ لأن في إثباته واحـدا نفيـا لما زاد عليه من الثاني والثالث، وفي إثبات التثليث إثبات لما نُفِيَ بعينـه، وذلـك محـال.

[1] - انظر الطوسي: تمهيد ـ ص ٩٢: ٩٤.

وإن أرادوا المجاز على حد قولنا: إنسان واحد، وعشرة واحدة، ودار واحدة. فالإشارة هنا إلى جملةٍ أجزاؤها متغايرة، والنصارى لا يقولون بذلك. وذكر الطوسي أن قولهم لا يفسر بما يوافق مذهب «**الكلابية**» الذين يتصورهم الطوسي يعتقدون أن الله واحد وله ذوات هي صفاته، فتكون الأقانيم كالصفات؛ لما سبق من بيان بطلان هذا المذهب عنده، ويلزمهم على تسليمه أن تكون الأقانيم بعدد الصفات، وهم لا يقولون بذلك. وكذلك لا يفسر قول النصارى في الأقانيم بالأحوال، فيقال: إله واحد له ثلاثة أحوال. لأن هذا ليس بمعروف من مذاهب النصارى، ويلزم على هذا أن يقال في كل ذات لها أحوال ثلاثة بأنها جوهر واحد ثلاثة أقانيم؛ لأن علة التسمية موجودة، وكان ينبغي أن يثبت النصارى الأقانيم بعدد الأحوال، وهم لا يقولون بذلك أيضا[١].

وأما قولهم بالاتحاد؛ فيذكر الطوسي أنهم يفسرونه تارة بما لا يعقل، كقولهم: إن الثلاثة صارت واحدا، وإن الناسوت صار إلها، وإن المحدث صار قديما. وكل ذلك محال لا يعقل، ولو جاز ذلك؛ لجاز أيضا أن يصير الواحد مائة، وأن يصير القديم محدثا.

وتارة يفسرونه بمعقول باطل، كقولهم بالحلول أو المجاورة، أو الاتفاق في المشيئة. وقد سبق في الكلام عن نفي التشبيه ونفي كونه ـ تعالى ـ جسما أو عرضا ما يبطل الحلول والمجاورة، والاتفاق في المشيئة باطل أيضا؛ لأنه يصح في كل حيين أن يريد أحدهما ما لا يريده الآخر؛ فكيف يجب اتفاقهما في المشيئة؟! والمريد للشيء يجب أن يعلمه أو يعتقده، وكما لا يجوز أن يشارك المسيحُ القديمَ في معلوماته كذلك لا يجب أن يشاركه في مراداته. والمسيح بعد ذلك كان يريد المباحات من الأكل والشرب، والله ـ تعالى ـ لا يجوز أن يريد شيئا من ذلك. ويلزم النصارى بعد ذلك أنه ـ تعالى ـ يتحد بسائر الأنبياء؛ لأن الاتفاق في المشيئة إن وجب في المسيح فمن حيث كان نبيا[٢].

---

[١] - انظر الطوسي: تمهيد ـ ص ٩٤.

[٢] - انظر السابق ـ ص ٩٤، ٩٥.

وأما قول النصارى بالبنوة؛ فيبطله أن حقيقة الابن: من ولد على فراشه، أو خلق من مائه. ومجاز ذلك يطلق فيمن يجوز أن يولد على فراشه أو يخلق من مائه، وفيمن يصح أن يكون والدا له؛ فلا يصح أن ينسب الإنسان إلى بعض البهائم، ولا أن يقال: تبنى الشاب شيخا. وكل ذلك لا يجوز في حق الله ـ تعالى.

ويذكر الطوسي أيضا أن البنوة لا تكون بمعنى الكرامة والتعظيم والتبجيل، وإلا جاز ذلك في كل من نعظمه من الحق، وجاز أن يتبنى الشاب شيخا يعظمه، وجاز أيضا أن يكون الأنبياء جميعا أبناء لله ـ تعالى ـ ولكل من عظمهم من الخلق. ويلزم الطوسي من يثبت لله ابنا على هذا المعنى أن يثبت له أخا؛ لأن الواحد منا يؤاخي على جهة الكرامة.

فإن اعترض أحدهم فقال: إن لفظة «**خليل**» مشتقة من الخَلَّة التي هي الفقر، أو الخُلَّة التي هي المودة، ومع هذا اختص إبراهيم ـ عليه السلام ـ بإطلاق التسمية عليه بأنه خليل الله؛ فهلا جاز مثل ذلك في عيسى ـ عليه السلام؟ فجواب الطوسي: أن معنى الخلة حاصل في غير إبراهيم ـ عليه السلام ـ كما أن معنى «**كليم**» حاصل في غير موسى ـ عليه السلام ـ وإنما ورد الشرع بالمنع من إطلاق ذلك إلا على إبراهيم وموسى ـ عليهما السلام[1].

---

[1] - انظر الطوسي: تمهيـد ـ ص ٩٥. ومما قد يستفاد منه التخصيص الشرعي لإطلاق «الخليل والكليم» على سيدنا إبراهيم وسيدنا موسى ـ عليهما السلام ـ الرواية الموقوفة على عبد ا بن عباس ـ رضي ا عنهما ـ: «أتعجبون أن تكون الخلة لإبراهيم، والكلام لموسى، والرؤية لمحمد». وهي عند النسائي في السنن الكبرى ـ ٦/ ٤٧٢. والحاكم في المستدرك ـ ١/ ١٣٣، ٢/ ٣٠٩، ٥/ ٥٠٩ وصححه على شرط البخاري. وقال الحافظ ابن حجر في فتح الباري ـ ٨/ ٦٠٨: «أخرجه النسائي بإسناد صحيح، وصححه الحاكم أيضا».

وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير ـ ١١/ ٣٦١، وفي الأوسط ـ ٩/ ١٥٣ بلفظ: «**جعل ا الكلام لموسى، والخلة لإبراهيم، والنظر لمحمد**» وهذا ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ـ ١/ ٧٩ وقال: «فيه حفص بن عمر العدني روى ابن أبي حاتم توثيقه عن أبي عبد ا الطهراني، وقد ضعفه النسائي وغيره». وذكره عبد الرءوف المناوي في فتح القدير ـ ١/ ١٠٩ وعزاه للطبراني وصرح بأن

وختم الطوسي كلامه عن النصارى في «**الاقتصاد**» بقوله: «وقولهم: «**ابن الله**» لمشاركته له في المشيئة، يوجب أن يكون الأنبياء كلهم أبناء الله؛ لأنهم يوافقونه في المشيئة، وهم لا يقولونه؛ فبان بذلك فساد هذه المذاهب، وثبت أنه ـ تعالى ـ واحد لا يشاركه أحد في القدم»[1].

وينتقل الطوسي بعد ذلك إلى الكلام عمن يعبدون الأصنام أو الكواكب، فيبين بطلان قولهم بأن عبادة من لا يستحق العبادة قبيحة في العقول، وإنما تستحق العبادة بأصول النعم التي هي خلق الخلق، وجعله حيا وقادرا، وإكمال عقله، وخلق الشهوة فيه التي بها ينتفع وينال الملاذ وخلق المشتهيات وغير ذلك. وكل من لا يقدر على ذلك فيجب أن تقبح عبادته.

* وإذا كان الذين يعبدون الأصنام والكواكب يعتقدون أنها حية ناطقة قديمة ليست بجماد؛ فالطوسي يرى أن ما مضى في بيان حدوث الأجسام كاف في إبطال قولهم بقدمها، وأما كونها حية ناطقة فالسمع ينقضه وإجماعُ المسلمين على أن الكواكب جمادات مسخرة، وذكر الطوسي عن بعض أهل العلم أنهم اعتمدوا في بيان جمادية الشمس على أن الحرارة المفرطة التي فيها تمنع من كونها حية؛ لأن الحياة يلزم لها

إسناده حسن، وقد أورد بعض الفوائد اللطيفة في بيان هذه الخصوصيات.

لكن ثبت في الصحيح أن الرسول ـ صلى ا عليه وآله وسلم ـ قال: «**إن من أَمَن الناس عَلَى في صحبَته وَمَالِه أَبا بَكْر، وَلو كُنْتُ متخذاً خَليلاً غَيرَ رَبى لاتخَذْتُ أَبا بَكْر؛ وَلكن أُخُوةُ الإِسلامِ وَمَوَدتُه**» .. صحيح البخاري: كتاب (٦٢) فضائل أصحاب النبي صلى ا عليه وسلم ـ باب (٣) قول النبي صلى ا عليه وسلم: «**سدوا الأبواب إلا باب أبي بكر**». وأخرجه مسلم في صحيحه: كتاب (٤٤) فضائل الصحابة رضي ا عنهم ـ باب(١) من فضائل أبي بكر الصديق رضي ا عنه. كلاهما من حديث أبي سعيد الخُدرِي، وأخرج مسلم في الباب من حديث عبد ا بن مسعود مرفوعا: «**لو كُنْتُ متخذًا خَليلاً لاتخَذْتُ أَبا بَكْر خَليلاً؛ وَلكنه أَخي وَصَاحبِي، وَقَد اتخَذَ الله ـ عَز وَجَل ـ صَاحبَكُم خَليلاً**». وعنه مرفوعا: «**لو كُنْتُ متخذًا من أَهل الأَرض خَليلاً لاتخَذْتُ ابنَ أَبِى قُحَافَةَ خَليلاً؛ وَلكن صَاحبكُم خَليلُ الله**».

[1] - الطوسي: الاقتصاد ـ ص ٤٦.

رطوبات مخصوصة .. قال الطوسي: «والأول هو المعتمد».

وإذا ثبت أنها محدثة؛ فهذا ـ فيما يذهب إليه الطوسي ـ يعني أنها لو كانت قادرة فبقدرة، والقادر بقدرة ـ عنده ـ لا يصح أن يفعل ما يستحق عليه العبادة من الحياة والقدر والشهوات. والقادر بقدرة لا يفعل فعلا في غيره إلا بأن يماسه أو يماس ما يماسه، وليس بيننا وبين الكواكب شيء من ذلك، ولو كان الهواء آلة لها لوجدنا له مدافعة، لأن السبب الذي يتعدى به الفعل عن محل القدرة هو الاعتماد، ومن اعتمد على غيره وجد لذلك مدافعة.

وما يثبت به أن الكواكب جمادات لا حياة فيها يبطل كونها فاعلة أيضا، وكذلك الأصنام عبادتها قبيحة لأنها جماد لا قدرة فيها، ولا يرفع هذا قولهم الذي ذكره القرآن: ﴿**مَا نَعْبُدُهُمْ إلا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى**﴾ الزمر/ ٣. لأن التقرب إلى الله بالقبائح قبيح في العقول، وذلك لا يجري مجرى تعظيم البيت الحرام واستلام الحجر وسجودنا إلى القبلة، فكل أولئك عبادة لله ـ تعالى ـ وتقرب إليه لا إلى البيت والحجر، وإنما تعبدنا الله بذلك ورغبنا فيه بما ثبت من الشرع المقطوع به، وهذا ليس مذهب من يعبدون الأصنام، ولو كان كذلك لاحتاجوا إلى تصحيح الشرع، ولا شرع معهم في ذلك[1]. وبهذا يختم الشيخ الطوسي الكلام في أبواب التوحيد.

* * * * *

هـ ـ أما الشيخ تقي الدين أبو الصلاح الحلبي؛ فتجده في ترتيب مسائل التنزيهات في «**تقريب المعارف في الكلام**» وفي كتاب «**البرهان**» بعد ذكر بيان أن الله ـ تعالى ـ ليست له صفة تزيد على ما أثبته من طريق فعله، وهذا يتضمن نفي المائية عند القوم ـ يذكر نفي مشابهته ـ تعالى ـ للمتحيزات، ثم نفي الرؤية، ثم نفي الحاجة وبيان

---

[1] - انظر الطوسي: تمهيد ـ ص ٩٦. والاقتصاد ـ ص ٤٦، ٤٧.

كونه ـ تعالى ـ غنيا، ثم نفي التعدد وبيان كونه ـ تعالى ـ واحدا[1]. وهذا قريب مما فعله شيخه الطوسي في «**التمهيد**» و«**الاقتصاد**»، وإن خالفه في تقديم نفي الرؤية على نفي الحاجة؛ فطابق ما جاء في ترتيب «**المحيط بالتكليف**» للقاضي عبد الجبار. وفي كتاب «**الكافي في الفقه**» بدأ بنفي الحاجة، ثم بنى على ما قرره من نفي مشابهته ـ تعالى ـ للأجسام والأعراض لقدمه وحدوثها نفي رؤيته، ونفي حلوله فيها أو مجاورته لشيء منها، ثم بين أنه ليس معه ـ تعالى ـ قديم ثان[2]. وهذا مطابق لترتيب المسائل عند شيخه المرتضى في «**جمل العلم والعمل**».

* وقد سلك الشيخ تقي الدين في معظم هذه المسائل سنة الاختصار؛ فلا نكاد نجد عنده شيئا يضاف إلى ما ذكره شيخاه سوى ما ذكره من زيادة تفصيل بعض وجوه «**دليل التمانع**» في الدلالة على كون الله واحدا لا ثاني له في القدم والاختصاص بما تقدم من الصفات النفسية، واستدلاله على ذلك من طريق السمع؛ لأنه لم يشترط في صحته معرفة عدد الصناع، ثم إنه ختم كلامه عن التنزيهات بخلاصة جامعة في مسائل التوحيد سأوردها بنصها ـ إن شاء الله تعالى.

وله كلمة عن وجه إنزال القرآن محكما ومتشابها، أوردها في الكلام عن أبواب أصل العدل، ووصلها بالكلام في الإمامة؛ لكنها تبين موقفه من متشابه الصفات الذي خاض شيوخه في تأويله على ما سبق بيانه؛ فتراه يقول: «والوجه في إنزال القرآن محكما ومتشابها أمور: منها أنه ـ تعالى ـ خاطب العرب على عادتهم، وهم يستعملون المجاز في كلامهم والتعريض واللحن (من قوله ـ تعالى ـ: ﴿**وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ**﴾ غافر/ ٣١)، كاستعمالهم الحقائق، ولذلك لم يستفهم أحد منهم عن شيء في متشابه القرآن، ولا

---

[1] - راجع الحلبي: تقريب المعارف ـ ص ٥١: ٥٧. وله: البرهان (ضمن كتاب أعلام الدين للديلمي) ـ ص ٤٧، ٤٨.

[2] - راجع الحلبي: الكافي ـ ص ٤٤: ٤٦.

تعلق بمشتبهة؛ فقدح به في حكمة منزله ـ سبحانه ـ وإنما التبس الحال فيه على من لا يعرف اللسان الذي نزل به القرآن؛ فصار متشابها في حقه، و احتاج العلماء معه إلى بيانه له.

ومنها أن القرآن لو كان جاريا في الإحكام وفهم المراد من ظاهره مجرى واحدا؛ لسقط فرض النظر الواجب الآن في متشابهه ليجمع الناظر بينه وبين محكمه، وذلك وجه حكمي لجعل بعضه متشابها، وغرض حسن.

ومنها أنه لو كان كله محكما؛ لم يكن فرق بين الحجة والمحجوج، والعالم والمتعلم، ولهذا قال سبحانه ـ: **﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾** آل عمران/ ٧. وهو يعني الحجج ـ عليهم السلام ـ الذين أمر ـ سبحانه ـ بالرد إليهم، وقطع على حصول العلم بجوابهم في قوله تعالى: **﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾** النساء/ ٨٣. وهم الذين أمر من لا يعلم بمسألتهم ليعلم في قوله: **﴿فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾** النحل/ ٤٣. وقد بينا في غير هذا الكتاب ونبينه فيه كون الأئمة الاثني عشر ـ صلوات الله عليهم ـ أولى الأمر، وأهل الذكر دون غيرهم»[1].

أما دليل التمانع؛ فقد سبق عند الشيخ الطوسي أنه لو جاز وجود قديمين لم يخل أن يكون مقدورهما واحدا أو متغايرا، وكونه واحدا يقتضي إضافة الفعل إلى من يجب نفيه عنه أو نفيه عمن يجب إضافته إليه؛ لصحة اختلاف الدواعي والصوارف منهما، وكونه متغايرا يقتضي اجتماع الضدين، أو ارتفاع الفعل من القادر عليه لغير وجه، وكلاهما محال؛ فثبت أن صانع العالم ـ سبحانه ـ واحد. والشيخ أبو الصلاح الحلبي يقول: «قلنا بذلك لأن تقدير تغاير مقدورهما يصحح توفر دواعي أحدهما إلى ما توفرت عنه صوارف الآخر، فإن يوجد المقدوران؛ يجتمع الضدان، وإن يرتفعا؛ فلغير وجه معقول من حيث

---

[1] - الحلبي: الكافي ـ ص ٥٥، ٥٦. وقد سبق ذكر بعض هذه الوجوه من مقدمة تفسير الشيخ الطوسي.

علمنا أنه لا وجه يقتضي تعذر الفعل على القادر لنفسه. وليس لأحد أن يقول: وجه ارتفاع المقدورين كونهما قادرين على ما لا نهاية له. لأن المصحح لوقوع الفعل هو كون الذات قادرة؛ فلا يجوز أن يجعل ذلك وجها لتعذره؛ لأنه يقتضي كون المصحح للشيء محيلا له، وذلك فاسد. وليس له أن يقول: وجه التعذر أن أحدهما ليس بالوجود أولى من الآخر. لأنا نعلم هذا في مقدوري الساهي وقد يوجد أحدهما. وليس له أن يقول: اشتراكهما في العلم بالمقدورات والدواعي منهما يحيل اختلاف الدواعي منهما. لأن الاشتراك في العلم بالشيء وما يدعو إلى فعله لا يمنع من اختلاف الدواعي إليه، يوضح ذلك علم كل عاقل بحسن التفضل وما للمحتاج إليه فيه من النفع وعدم الضرر لهما، وقد يدعو بعض العالمين بذلك دواعي فعله وينصرف عن ذلك آخرون»[1].

وآخِرُ أدلة الشيخ الحلبي في هذه المسألة كان من طريق السمع، والاعتماد فيه على المقطوع بصحته، وهو يرى أن الاستدلال من طريق السمع في هذا الموضع أحسم لمادة الشغب، وأبعد من القدح؛ لأن العلم بصحة السمع لا يفتقر إلى العلم بعدد الصناع، إذا كانت الأصول التي يعلم بثبوتها صحة السمع سليمة .. قال: «وإذا لم يفتقر صحة السمع إلى تمييز عدد الصناع؛ أمكن أن يعلم عددهم من جهته، فإذا قطع العدد بكونه واحدا؛ وجب العلم به والقطع بنفي ما زاد عليه»[2]. وهذا يعني أن الاستدلال بالسمع على وحدة الصانع لا يفضي عنده إلى «**الدور الباطل**». وهذه الدلالة لم يلتفت إليها المرتضى والطوسي، أو لم نجدها فيما بين أيدينا من كتبهما الكلامية، مع أن القاضي عبد الجبار صححها وذكر أن العلم بصحة السمع يتوقف على العلم بكونه ـ تعالى ـ عالما غنيا، وهذا يصح ويسلم وإن لم يعلم كونه واحدا[3].

---

[1] - الحلبي: تقريب المعارف ـ ص ٥٤.

[2] - السابق ـ ص ٥٦.

[3] - انظر القاضي: المغني ـ ٤/ ٣٢٨، ٣٢٩. وراجع له: شرح الأصول الخمسة ـ ٢٨٣، ٢٨٤.

* وقد ختم الشيخ الحلبي الكلام عن أصل التوحيد بخلاصة جامعة قال فيها:

«وإذا تقرر ما قدمناه من مسائل التوحيد وعلمنا صحتها بالبرهان؛ لزم كل عاقل اعتقادها أمنا من ضررها، قاطعا على عظيم النفع بها، وفساد من خالفها من المذاهب، وحصول الأمان من معرتها ونزول الضرر بمعتقدها؛ من حيث كان علمُه بحدوث الأجسام والأعراض، يقضي بفساد مذاهب القائلين بقدم العالم من الفلاسفة وغيرهم.

وعلمُه بحاجتها إلى فاعل قادر متخير عالم حي، يوجب فساد مذهب من أضافه إلى علة، أو طبيعة، أو غير ذلك ممن ليس في هذه الصفات.

و علمُه بكونه ـ تعالى ـ قديما لا يشبه شيئا ولا يُدرَكُ بشيء من الحواس، يبطل مذهب الثنوية، والمجوس، والنصارى، والصابئين، والمنجمين، والغلاة، ومجيزي إدراكه ـ تعالى ـ بشيء من الحواس من فرق المسلمين؛ لإثبات هؤلاء أجمع إلهية بعض الأجسام المعلوم حدوثها لحدوث كل جسم ـ على ما قدمناه.

هذا إن أرادوا بالقدم إلهية أعيان الأجسام التي هي نور وظلمة وشيطان وكوكب وصنم وبشر كعلي والمسيح ـ عليهما السلام.

وإن أرادوا أمرا يجاور هذه الأجسام؛ فالمجاور لا يكون إلا جسما.

وإن أرادوا أمرا حالا؛ فالحلول من خواص الأعراض.

وإن أرادوا بالإدراك المعقول منه. وإن أرادوا غير ذلك؛ أشاروا إلى ما لا يعقل لأن كل عبارة يعبرون بها؛ من قولهم اتحد، واختص، وتعلق، وغير ذلك متى لم يريدوا به مجاورة أو حلولا لم يعقل، وفساد ما لا يعقل ظاهر، وكذلك القول في إدراك ما لا يعقل.

و علمُه بتفرده ـ سبحانه ـ بالقدم والصفات النفسية التي عيناها، يبطل مذاهب الثنوية، والمجوس، وعباد الأصنام، والطبائعيين، والصابئين، والمنجمين، والغلاة، والمفوضة، والقائلين بقدم الصفات زائدا على ما تقدم»[1].

---

[1] - الحلبي: تقريب المعارف ـ ص ٥٦، ٥٧.

٢. المقارنة بآراء أهل السنة:

لقد سبق الكلام عن كثير من آراء أهل السنة المتعلقة بمسائل هذا المبحث؛ فقد ذكرت في الصفات النفسية الثابتة عند الأشعرية مخالفة الحوادث، والكلام عن هذه الصفة هو ما تناوله الاثنا عشرية في نفي مشابهة الحوادث من الأجسام والجواهر والأعراض. وذكرت صفة القيام بالنفس، والكلام عن هذه الصفة هو ما تناوله الاثنا عشرية في نفي مطلق الحاجة عن الله ـ تعالى ـ وبيان غناه عما تحتاج إليه الحوادث في وجودها من الصانع، والمكان، والجهة، أي ما يلزم عن كون ما يحتاج محدثا؛ لكن يبقى بعد ذلك الكلام عن الاختلاف في إثبات المائية. ويبقى الكلام عن إثبات رؤية الله ـ تعالى ـ بالأبصار، وهذا ما أجمع عليه أصحاب الحديث والأشعرية والماتريدية. ويبقى بيان وجوه التأويل عند من خاض في تأويل الصفات الخبرية من الأشعرية والماتريدية. ثم الكلام عن الوحدانية. فهذه المسائل الأربع موضع المقارنة في هذا المبحث ..

أ ـ المائية:

لقد سبق أن قررت في بحثي عن «**تطور مفهوم الوحدة الإلهية بين المتكلمين والصوفية**» أن المراد بالماهية في أكثر كلام أهل السنة ينحصر في معنيين: أحدهما المعنى المتعقل من الأشياء، كالذي نعقله من الإنسان أنه «**حيوان ناطق**» بقطع النظر عن الوجود الخارجي المتعين في أفراد الإنسان خارج الذهن على ما ذهب إليه بعض أهل العلم. والمعنى الثاني: في إطلاق الماهية بمعنى حقيقة الشيء الثابتة التي يحصلها الذهن من وجود الشيء وتحققه بالفعل في الخارج[١].

ولقد بنيت على هذا رأيي في أن من نفى من المتكلمين أن تكون لله ماهية؛ فإنما قصد المعنى الأول الذي تكون فيه الماهية مجموع الجنس والفصل، وقصد تنزيه الله ـ تعالى ـ عن أن يجمعه مع غيره جنس، ومثلت لذلك بكلام القاضي الباقلاني من الأشعرية، وأبي

---

[١] - راجع الشيخ حسين والي: التوحيد ـ ص ٣٤٧: ٣٤٩.

المعين النسفي من الماتريدية. وذكرت أن من أثبت لله ـ تعالى ـ ماهية؛ فإنما قصد المعنى الثاني، وأراد أن لله ـ تعالى ـ في ذاته حقيقة ثابتة مستقلة عن ذوات الخلق، ومثلت لذلك بكلام الإمام ابن حزم.

وذكرت مع ذلك رأي القاضي عبد الجبار في نقض قول ضرار بالحاسة السادسة التي تُرى بها ماهية الله ـ تعالى. وذكرت أن القاضي اعتبر الماهية صفة وراء الصفات الثابتة لله ـ تعالى ـ بدلالة الفعل بنفسه أو بواسطة، وأن هذه الماهية الصفة إذا لم يكن ما يدل عليها، ولا لها حكم معلوم؛ فقد وجب نفيها[1].

وهذا القول الأخير تفرد به القاضي عبد الجبار ـ فيما أعلم ـ في نقضه لكلام ضرار، وقد تبعه الشريف المرتضى، وحذا الطوسي فيه حذو شيخه كما سبق تفصيله في عرض الكلام الاثنا عشري.

بـ ـ رؤية الله ـ تعالى ـ في الآخرة:

حاصل ما انتهى إليه ابن حزم في «**الفصل**» وفي القسم الذي خصصه لمسائل العقيدة من صدر كتابه «**المُحَلَّى**»، أن الله ـ عز وجل ـ يمكن المؤمنين من رؤيته في الآخرة بقوة إبصار غير التي لا تدرك في الدنيا إلا الألوان. واستدل على ثبوت الرؤية بقوله ـ تعالى ـ: ﴿**وَتَذَرُونَ الآخِرَةَ. وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ. إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾ القيامة/ ٢١: ٢٣. وبما رواه من سنن أبي داود من حديث جرير بن عبد الله ـ رضي الله عنه ـ الذي ذكر فيه أنه سمع رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول ونظر إلى القمر: «**إنكم سترون ربكم كما ترون هذا لا تضامون في رؤيته**». قال ابن حزم: «ولو كانت هذه القوة، لكانت لا تقع إلا على الألوان ـ تعالى الله عن ذلك. وأما الكفار؛ فإن الله ـ عز وجل ـ قال: ﴿**إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ**

---

[1] - راجع بحثي: تطور مفهوم الوحدة الإلهية ـ ص ١٧٠: ١٧٥.

﴿يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ المطففين/ ١٥»[١].

وقال ابن حزم في الفصل: «وعمدة من أنكر: أن الرؤية المعهودة عندنا لا تقع إلا على الألوان، لا على ما عداها ألبتة. وهذا مبعد عن الباري ـ عز وجل. وقد احتج من أنكر الرؤية علينا بهذه الحجة بعينها، وهذا سوء وضع منهم؛ لأننا لم نقل قط بتجويز هذه الرؤية على الباري ـ عز وجل ـ وإنما قلنا: إنه ـ تعالى ـ يرى في الآخرة بقوة غير هذه القوة الموضوعة في العين الآن؛ لكن بقوة موهوبة من الله ـ تعالى ـ وقد سماها بعض القائلين بهذا القول الحاسة السادسة[٢]، وبيان ذلك أننا نعلم الله ـ عز وجل ـ بقلوبنا علما صحيحا، هذا ما لا شك فيه؛ فيضع الله ـ تعالى ـ في الأبصار قوة تشاهد بها الله وترى بها، كالتي وضع في الدنيا في القلب، وكالتي وضعها الله ـ عز وجل ـ في أذن موسى ـ

---

[١] - ابن حزم: المحلى ـ ١/ ٣٤، ٣٥. الحديث أسنده ابن حزم على هذا النحو: حدثنا عبد ا بن ربيع: ثنا ابن السليم: ثنا ابن الأعرابي: ثنا أبو داود: ثنا **ابن أبي شيبة هو أبو بكر**: ثنا جرير، ووكيع، وأبو أسامة ـ كلهم ـ عن إسماعيل ابن أبي خالد، عن قيس بن أبي حازم، عن جرير بن عبد ا .

وإنني لا أدري قوله في إسناد الحديث: ابن أبي شيبة هو **أبو بكر**. من كلام ابن حزم أو من زيادة بعض النساخ أو مصحح الكتاب؛ فالحديث في سنن أبي داود ـ ٤/ ٢٣٣ يرويه عن عثمان أبي الحسن بن أبي شيبة الكوفي (تـ ٢٣٩هـ) لا عن أخيه أبي بكر عبد ا (تـ ٢٣٥هـ). وتمام الحديث في سنن أبي داود: عن جرير بن عبد ا قال: كنا مع رسول ا ـ صلى ا عليه وسلم ـ جلوسا، فنظر إلى القمر ليلة البدر ليلة أربع عشرة، فقال: «**إنكم سترون ربكم كما ترون هذا لا تضامون في رؤيته فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا**» ثم قرأ هذه الآية: **﴿وَسَبِّح بِحَمد رَبكَ قبلَ طُلُوعِ الشمس وَقبلَ غُروبِهَا﴾** طه/ ١٣٠. لكن الحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه: كتاب الصلاة ـ باب فضل صلاتي الصبح والعصر والمحافظة عليهما. وهو يرويه عن أبي بكر بن أبي شيبة قال: حدثنا عبد ا بن نمير، وأبو أسامة، ووكيع. بهذا الإسناد نفسه؛ فلعل الخلط وقع من النظر في إسناد مسلم، وا أعلم.

[٢] - راجع كلام الطوسي عن نفي الاعتماد في الرؤية على حاسة سادسة فيما سبق من هذه الدراسة ـ ص ٣٥٥. وسيأتي في كلام القاضي الباقلاني أن الرؤية ليست بالحاسة، وإنما بما يخلقه ا فيها من الإبصار.

صلى الله عليه وسلم ـ حتى **شاهد** الله وسمعه **مكلما له**»[1].

وللإمام ابن حزم كلام طيب في دفع احتجاج المعتزلة في نفي الرؤية بقوله ـ تعالى ـ: **﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾** الأنعام/ ١٠٣. حيث بين أن معنى الإدراك يزيد في اللغة عن معنى النظر والرؤية، ويفيد معنى الإحاطة، ومن ثم فالإدراك من العباد منفي عن الله ـ تعالى ـ في كل حال في الدنيا والآخرة جميعا. واحتج لذلك بقوله ـ تعالى ـ: **﴿فَلَمَّا تَرَاءى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ. قَالَ كَلا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾** الشعراء/ ٦١، ٦٢. قال ابن حزم: «ففرق الله ـ عز وجل ـ بين الإدراك والرؤية فرقا جليا؛ لأنه ـ تعالى ـ أثبت الرؤية بقوله **﴿فَلَمَّا تَرَاءى الْجَمْعَانِ﴾** وأخبر ـ تعالى ـ أنه رأى بعضهم بعضا؛ فصحت منهم الرؤية لبني إسرائيل، ونفى الله الإدراك بقول موسى ـ عليه السلام ـ لهم: **﴿كَلا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾** فأخبر الله ـ تعالى ـ أنه رأى أصحابُ فرعونَ بني إسرائيلَ ولم يدركوهم. ولا شك في أن ما نفاه الله ـ عز وجل ـ فهو غير الذي أثبته؛ فالإدراك غير الرؤية»[2].

وكذلك دفع تأويلهم لقول الله ـ عز وجل ـ: **﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ. إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾** القيامة/ ٢٢، ٢٣. وقد حكى في تأويله قول أبي علي الجبائي: إن «**إلى**» ليست حرف جر؛ وإنما اسم مفرد جمعه «**الآلاء**». وعلى هذا يكون معنى الآية: نعمَ ربِّها مُنتظرَةٌ. فقال ابن حزم: «وهذا بعيد لوجهين: أحدهما: أن الله ـ تعالى ـ أخبر أن تلك الوجوه قد حصلت لها النضرة، وهي النعمة. فإذا حصلت لها النعمة؛ فبعيد أن ينتظر ما قد حصل لها، وإنما ينتظر ما لم يقع بعد. والثاني: تواتر الأخبار عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ ببيان أن المراد بالنظر هو الرؤية، لا ما تأوله المتأولون. وقال بعضهم: إن معناها إلى ثواب

---

[1] - ابن حزم: الفصل ـ ٣/ ٢.

[2] - السابق ـ ص ٢، ٣.

ربما ناظرة أي منتظرة.

قال أبو محمد: هذا فاسد جدا؛ لأنه لا يقال في اللغة نظرت إلى فلان بمعنى انتظرته.

قال أبو محمد: وحمل الكلام على ظاهره الذي وضع له في اللغة فرض لا يجوز تعديه، إلا بنص أو إجماع؛ لأن من فعل غير ذلك أفسد الحقائق كلها، والشرائع كلها، والمعقول كله.

فإن قال قائل: إن حمل اللفظ على المعهود أولى من حمله على غير المعهود. قيل له: الأولى في ذلك حمل الأمور على معهودها في اللغة؛ ما لم يمنع من ذلك نص أو إجماع أو ضرورة. ولم يأت نص ولا إجماع ولا ضرورة تمنع ما ذكرنا في معنى النظر، وقد وافقتنا المعتزلة على أنه لا عالم عندنا إلا بضمير، وأنه لا فعال إلا بمعاناة، ولا رحيم إلا برقة قلب، ثم أجمعوا على أن الله تعالى عالم بكل ما يكون بلا ضمير، وأنه ـ عز وجل ـ فعال بلا معاناة، ورحيم بلا رقة؛ فأي فرق بين تجويزهم ما ذكرنا وبين تجويزهم رؤية ونظرا بقوة غير القوة المعهودة لولا الخذلان ومخالفة القرآن والسنن؟!»[1].

أما أصحاب الحديث فعزفوا عن الحجاج ومخاطبة أهل الابتداع ونفاة الرؤية، وتمسكوا بما يروونه عن رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ في إثبات رؤية الله ـ تعالى ـ للمؤمنين في الدار الآخرة، من الأخبار المفسرة لما يدل على ذلك من كتاب الله ـ تعالى ـ أو المستقلة بالبيان. ثم بما يروونه من أقوال الصحابة والتابعين وأئمة المحدثين والفقهاء الدالة على فهمهم واعتقادهم بالإجماع ثبوت رؤيته ـ جل وعلا.

ومن هؤلاء الحافظ أبو القاسم اللالكائي (ت٤١٨هـ) الذي بدأ بيان ثبوت الرؤية بسياق ما فسر من الآيات في كتاب الله ـ عز وجل ـ على أن المؤمنين يرون الله ـ عز وجل ـ يوم القيامة بأبصارهم، فذكر قوله ـ تعالى ـ: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُواْ الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾ يونس/ ٢٦. وصرح بأنه صح عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ من تفسيره أنه النظر إلى الله ـ عز

[1] - ابن حزم: الفصل ـ ٣/ ٣.

وجل. وأن هذا رواه من الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ: أبو بكر الصديق، وحذيفة بن اليمان، وأبو موسى الأشعري، وابن مسعود، وابن عباس، ورواه صهيب. ومن التابعين: عبد الرحمن بن أبي ليلى، وسعيد بن المُسَيَّب، والحسن البصري، وعكرمة، وعامر بن سعد البجلي، وأبو إسحاق السبيعي، ومجاهد، وقتادة، وغيرهم.

ثم صدر ذكره لتفصيل الروايات برواية من صحيح الإمام مسلم يرويها بإسناده عن هدبة بن خالد، عن حماد بن سلمة، [عن][1] ثابت، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن صهيب قال: قرأ رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: **﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُواْ الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾**، فقال: «**إذا دخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار؛ نادى مناد: يا أهل الجنة، إنَّ لكم عند الله موعدا ويريد أن ينجزكموه. فيقولون ما هو؟ ألم يثقل موازيننا، ويبيض وجوهنا، ويدخلنا الجنة، ويجرنا من النار؟ فيكشف الحجاب فينظرون إلى الله، فما شيء أعطوه أحب إليهم من النظر إليه. وهو الزيادة**». قال اللالكائي: أخرجه مسلم في الصحيح[2].

وبعد تفصيل الروايات في أن الحسنى هي الجنة، والزيادة النظر إلى الرب ـ جل وعلا ـ يذكر اللالكائي قوله ـ تعالى ـ: **﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ. إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾** القيامة/ ٢٢، ٢٣. فيذكر الرواية عن ابن عباس في أنه النظر إلى الله ـ عز وجل. وأنه قد قال بذلك من

---

[1] - أصل ما بين المعقوفتين في المطبوع «بن»، وهو تصحيف، والحديث يرويه حماد عن ثابت البناني.

[2] - انظر اللالكائي: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ـ ٤٥٤/٢، ٤٥٥. والحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه: كتاب الإيمان ـ باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم ـ سبحانه وتعالى. قال: حدثنا عبيد ا بن عمر ابن ميسرة: حدثني عبد الرحمن بن مهدي: حدثنا حماد بن سلمة، عن ثابت. ولفظه: «**إذا دخل أهلُ الجنة الجنةَ قال: يقول ا ـ تبارك وتعالى ـ: تريدون شيئا أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة؟ وتُنَجنا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب؛ فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم ـ عز وجل**». وقال الإمام مسلم بعده: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة: حدثنا يزيد بن هارون، عن حماد بن سلمة بهذا الإسناد، وزاد: ثم تلا هذه الآية: **﴿للذينَ أَحسَنُوا الْحسنَى وَزِيَادَةٌ﴾**.

التابعين الحسن البصري، وعكرمة، ومجاهد، والإمام الباقر محمد بن علي بن الحسين، وأخوه الإمام زيد، وقتادة والضحاك بن مزاحم. ومن الفقهاء استدل الإمامان مالك والشافعي على جواز الرؤية بهذه الآية. وكذلك أورد الروايات في الاستدلال بقوله ـ تعالى ـ: ﴿**كَلا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ**﴾ المطففين/ ١٥. على أنه لا يراه ـ تعالى ـ إلا المؤمنون، والكفار لا يرونه[١].

وفي تفسير قوله ـ تعالى ـ: ﴿**لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ**﴾ الأنعام/ ١٠٣. روى اللالكائي بإسناده عن يزيد بن أبي حكيم قال الحكم بن أبان: حدثنا عكرمة، عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أنه سئل: هل رأى محمد ربه؟ قال: نعم. فقيل له: فأين قوله: ﴿**لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ**﴾؟ قال: لا أم لك، ذلك نوره الذي هو نوره، إذا تجلى بنوره لا يدركه شيء[٢].

وروى بعد ذلك عن عدد من التابعين أن معنى الآية هو: أنه ـ تعالى ـ لا تدركه الأبصار في الدنيا[٣].

---

[١] - راجع اللالكائي: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ـ ٢/٤٥٦: ٤٦٩.

[٢] - أخرجه الترمذي في جامعه وحسنه ـ ٥/ ٣٩٥ ح ٣٢٧٩. وقد يتكلم في إسناد الحديث من جهة الحكم بن أبان لما قيل عن ضعفه من جهة حفظه، وهذا لا ينزل بالحديث إلى رتبة الضعيف؛ بل إلى الحسن كما جاء في حكم الإمام الترمذي على الحديث؛ على أن الحكم بن أبان أبا عيسى العدني (ت ـ ١٥٤هـ) لم يتفق على ضعفه؛ فقد وثقه النسائي وجماعة، وضعفه ابن المبارك، ثم انتهى الحافظ ابن حجر إلى الحكم عليه في التقريب ـ ص ١١٣ رقم ١٤٣٨ بأنه «**صدوق عابد له أوهام**». وهذا يعني أنه خفيف الضبط، وأن قلة ضبطه ليست بالبينة التي تهبط به إلى الضعف والنكارة، وإن كانت له أوهام تعرف بمخالفة الثقاة. و«الصدوق الذي يهم» في اصطلاح الحافظ بالتقريب أعلى من «**المقبول**» الذي لا تقبل روايته بغير متابعة. والحديث الحسن مقدم على الرأي يحتج به في مثل هذا الباب من التفسير الذي لا ينشئ حكما اعتقاديا مستقلا ..

[٣] - راجع اللالكائي: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ـ ٢/ ٥٢١، ٥٢٢. وقد ذهب الإمام أبو الحسن الأشعري أيضا إلى تخصيص الآية بالدنيا دون الآخرة، كما في الإبانة ـ ص ٤٧، واللمع ـ

وفي سياق ما روي عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ وعن الصحابة والتـابعين في رؤيـة المؤمنين الرب ـ عز وجل ـ توسع في ذكر أقوال التابعين وأئمة الفقهاء والمحدثين؛ ليظهر إجماع من يُعتبَرُ قولُهم من أهلِ قرون الفضل الثلاثة ومن سار على هديهم، ولـزم سـبيلهم من أئمة علماء المسلمين من بعدهم.

وقد صدر رواياته بما رواه البخاري ومسلم من حديث أبـي هريـرة ـ رضـي الله عنـه ـ الذي ذكر فيه أن الناس قالوا: يا رسول الله، هل نرى ربنـا ـ عـز وجـل ـ يـوم القيامـة؟ فقال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: «**هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟**» قالوا: لا. قال: «**فهل تمارون في القمر لـيس دونـه سـحاب؟**» قـالوا: لا يـا رسـول الله. قال: «**فإنكم ترونه كذلك**»[1].

وأما الحافظ أبو بكر البيهقي؛ فلم يعرض لمسألة رؤية المؤمنين لله ـ تعـالى ـ في الآخـرة في كتابه «**الأسماء والصفات**»؛ فالكلام في هذه الرؤية من صفات المؤمنين، ومـا يكـون مـن أفضال الله ـ تعالى ـ عليهم في الجنة، وليس في أسماء الله ـ تعالى ـ وصفاته؛ لكنه خصص لبيان ثبوتها بابا في كتابه «**الاعتقاد**»، وحذا في صدر هذا الباب حذو الإمـام الأشـعري في كتاب «**اللمع**»؛ فاستشهد لثبوت الرؤية بقول الله ـ تعالى ـ: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ. إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾ القيامة/ ٢٢، ٢٣. قـال البيهقـي: «﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ**﴾ يعـني يـوم القيامـة

ص ٦٥. وما انتزعه ابن حزم من القرآن الكريم في معنى الإدراك والفصل بينه وبين معنى الرؤية، وقد ذهب إليه بعض الأشعرية أيضا كما سيأتي في كلام الحافظ البيهقي ـ أحسم للنزاع وأقطع لمادة الشغب بلا ريب ..

[1] - انظر راجع اللالكائي: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ـ ٢/ ٤٧١. والحديث أخرجه البخاري بطوله في ثلاثة مواضع من صحيحه: كتاب الأذان ـ باب فضل السجود. وكتاب الرقاق ـ باب الصراط جسر جهنم. وكتاب التوحيد ـ باب قول ا ـ تعالى ـ: ﴿**وجوه يَومَئِذ ناضرَةٌ. إلى رَبهَا نَاظرَةٌ**﴾. وأخرجه مسلم في صحيحه: كتاب الإيمان ـ باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم ـ سبحانه وتعالى. بخلاف يسير في اللفظ.

﴿نَّاضِرَةٌ﴾ يعني مشرقة ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾. وليس يخلو النظر من وجوه: إما أن يكون الله ـ عز وجل ـ عنى به نظر الاعتبار كقوله: ﴿أَفَلا يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ الغاشية/ ١٧. أو يكون عنى به نظر الانتظار كقوله: ﴿مَا يَنظُرُونَ إِلا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾ يس/ ٤٩. أو يكون عنى به نظر التعطف والرحمة كقوله: ﴿وَلاَ يَنظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ آل عمران/ ٧٧. أو يكون عنى الرؤية كقوله: ﴿يَنظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ﴾ محمد/ ٢٠».

هذه أربعة احتمالات في حصر معاني النظر ذكرها البيهقي، ثم بين أنه لا يجوز أن يكون الله ـ سبحانه ـ عنى بقوله: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ نظر التفكر والاعتبار؛ لأن الآخرة ليست بدار استدلال واعتبار، وإنما هي دار اضطرار. ولا يجوز أن يكون عنى نظر الانتظار؛ لأنه ليس في شيء من أمر الجنة انتظار يورث أهلها التنغيص والتكدير؛ على أن الآية خرجت مخرج البشارة، وأهل الجنة فيما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر من العيش السليم والنعيم المقيم، ممكنون مما أرادوا، وإذا خطر ببالهم شيء أُتُوا به. ثم إن النظر إذا ذكر مع الوجوه فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاء﴾ البقرة/ ١٤٤. قال البيهقي: «وأراد بذلك تقلب عينيه نحو السماء، ولأنه قال: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، ونظر الانتظار لا يكون مقرونا بـ «إلى» لأنه لا يجوز عند العرب أن يقولوا في نظر الانتظار «إلى»، ألا ترى أن الله ـ عز وجل ـ لما قال: ﴿مَا يَنظُرُونَ إِلا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾. لم يقل: «إلى»؛ إذ كان معناه الانتظار. وقالت بلقيس فيما أخبر الله عنها: ﴿فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ النمل/ ٣٥. فلما أرادت الانتظار لم تقل: «إلى». قلنا: ولا يجوز أن يكون الله ـ سبحانه ـ أراد نظر التعطف والرحمة؛ لأن الخلق لا يجوز أن يتعطفوا على خالقهم. فإذا فسدت هذه الأقسام الثلاثة؛ صح القسم الرابع من أقسام النظر وهو أن معنى قوله: ﴿إِلَى رَبِّهَا

نَاظِرَةٌ﴾ أنها رائية ترى الله ـ عز وجل»[1].

وبين البيهقي بعد ذلك أنه لا يجوز أن يكون معنى قوله ـ تعالى ـ: **﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾**: إلى ثواب ربها ناظرة، فقال: «لأن ثواب الله غير الله، وإنما قال الله ـ عز وجل ـ: **﴿إِلَى رَبِّهَا﴾** ولم يقل إلى غير ربها ناظرة، والقرآن على ظاهره، وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلا بحجة، ألا ترى أنه لما قال: **﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُواْ لِي﴾** البقرة/ ١٥٢. لم يجز أن يقال: أراد ملائكتي ورسلي. ثم نقول: إن جاز لكم أن تدعوا هذا في قوله: **﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾**، جاز لغيركم أن يدعيه في قوله: **﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾**، فيقول: أراد بها لا تدرك غيره، ولم يرد أنه لا تدركه الأبصار. وإذا لم يجز ذلك، لم يجز هذا»[2].

وفي بيان قوله ـ تعالى ـ: **﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾** ذكر البيهقي قولين لأصحابه، وهم الأشعرية: أولهما: أن هذا حكم الكافرين في الدارين، وحكم المؤمنين في الدنيا دون الآخرة؛ لأن الله ـ تعالى ـ قال في حق الكفار: **﴿إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾** المطففين/ ١٥. قال البيهقي: «فلما عاقب الكفار بحجبهم عن رؤيته؛ دل على أنه يثيب المؤمنين برفع الحجاب لهم عن أعينهم حتى يروه، ولما قال في وجوه المؤمنين: **﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ﴾**. فقيدها بيوم القيامة ووصفها فقال: **﴿نَّاضِرَةٌ﴾**. ثم أثبت لها الرؤية فقال: **﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾**. علمنا أن الآية الأخرى في نفيها عنهم في الدنيا دون الآخرة، وفي نفيها عن الوجوه الباسرة، دون الوجوه الناضرة؛ جمعا بين الآيتين، وحملا للمطلق من الكلام على المقيد منه».

والقول الثاني: هو ما سبق أن ذكرته من كلام الإمام ابن حزم، وذلك أن نفي الإدراك

---

[1] - البيهقي: الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد ـ ص ١٢٠، ١٢١. وقارنه بكلام الإمام أبي الحسن الأشعري: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ـ ٦٣، ٦٤.

[2] - البيهقي: الاعتقاد ـ ص ١٢١، ١٢٢.

لا يعني نفي الرؤية .. قال البيهقي: «والإدراك هو الإحاطة بالمرئي دون الرؤية؛ فالله يُرى ولا يُدرك، كما يُعلَم ولا يُحَاطُ به علما»[1].

واحتج البيهقي في الدلالة على أن الله ـ عز وجل ـ يُرى بالأبصار بقول موسى الكليم ـ عليه السلام ـ الذي ذكره الله ـ تعالى ـ في قوله: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ الأعراف/ ١٤٣. وموضع الحجة أنه لا يجوز أن يسأل نبي من الأنبياء المعصومين ربه ما يستحيل عليه .. قال البيهقي: ومما يدل على ذلك قول الله ـ عز وجل ـ لموسى ـ عليه السلام ـ: ﴿لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾. فلما كان الله قادرا على أن يجعل الجبل مستقرا؛ كان قادرا على الأمر الذي لو فعله لرآه موسى؛ فدل ذلك على أن الله قادر على أن يري نفسه عباده المؤمنين، وأنه جائز رؤيته. وقوله: ﴿لَن تَرَانِي﴾ أراد به في الدنيا دون الآخرة بدليل ما مضى من الآية، ولأن الله ـ تعالى ـ قال: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلامٌ﴾ الأحزاب/ ٤٤. واللقاء إذا أطلق على الحي السليم لم يكن إلا رؤية العين، وأهل هذه التحية لا آفة بهم، ولأنه قال: ﴿وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ ق/ ٣٥. وقال: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُواْ الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾ يونس/ ٢٦. وقد فسر رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ المُبَيِّن عن الله ـ عز وجل ـ فمَنْ بعدَهُ من الصحابة الذين أخذوا عنه والتابعين الذين أخذوا عن الصحابة: أن الزيادة في هذه الآية النظر إلى وجه الله ـ تبارك وتعالى. وانتشر عنه وعنهم إثبات رؤية الله ـ عز وجل ـ في الآخرة بالأبصار»[2]. ثم شرع البيهقي في إسناد الأخبار المبينة لذلك على نحو ما سبقت الإشارة إليه عند الحافظ اللالكائي[3].

أما القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني؛ فقد تكلم عن جواز رؤية الله ـ تعالى ـ بالأبصار ودفع القول بأن ذلك مستحيل من طريق العقل والسمع، ثم بين وجوب الرؤية

---

[1] - البيهقي: الاعتقاد ـ ص ١٢٢.

[2] - السابق ـ ص ١٢٢، ١٢٣.

[3] - راجع السابق ـ ص ١٢٣: ١٣١.

للمؤمنين في الآخرة من طريق السمع فقط.

فمن جهة العقل يجوز أن يرى الله ـ تعالى ـ بالأبصار؛ لأنه موجود، والشيء إنما يصح أن يرى من حيث كان موجودا؛ إذ كان لا يرى لجنسه، ولا لحدوثه، ولا لحدوث معنى فيه .. لا يرى لجنسه؛ لأننا لا نرى الأجناس المختلفة. ولا يرى لحدوثه؛ لأننا قد نرى الشيء في حال لا يصح أن يكون حادثا فيها. ولا يرى لحدوث معنى؛ لأننا نرى من الأعراض ما لا يجوز أن تحدث فيها المعاني[1].

والرؤية من العباد ـ كما صرح القاضي في مناظرته مع أبي إسحاق النصيبيني في مجلس الملك عضد الدولة فناخسرو بن بويه الديلمي ـ إنما تقع بالبصر الذي يخلقه الله في العين؛ فإن لم يخلقه ـ تعالى ـ لم تقع الرؤية والعين قائمة بلا آفة فيها. وقد دفع القاضي بذلك الكلام عن أن العين لا ترى إلا ما كان مواجها لها، مع ارتفاع الموانع من البعد والقرب المفرطين[2].

واستدل الباقلاني على جواز الرؤية وكونها غير مستحيلة بسؤال سيدنا موسى ـ عليه السلام ـ الذي يستحيل في حقه مع نبوته وعصمته أن يسأل الله ـ تعالى ـ ما هو مستحيل في حقه، كما يستحيل أن يسأله أن يكون ـ تعالى ـ عبدا مربوبا، ومألوها مخلوقا، سواء سأله عن نفسه أو عن غيره؛ فلا يجوز في حق النبيين الاستخفاف بربهم، كما لا يجوز في حق المعتزلة ومن وافقهم أن يكونوا أعلم من نبي الله المعصوم بما يجوز لله ـ تعالى ـ وما يستحيل عليه[3].

أما استدلاله على وجوب رؤية الله ـ تعالى ـ في الآخرة للمؤمنين، فبقول الله ـ عز

---

[1] - انظر الباقلاني: التمهيد ـ ص ٢٦٦ (نشرة مكارثي).

[2] - راجع ترجمة الباقلاني في خاتمة كتاب التمهيد في نشرة الدكتور محمود الخضيري والدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ـ ص ٢٤٩، ٢٥٠.

[3] - انظر الباقلاني: التمهيد ـ ص ٢٦٧ (نشرة مكارثي).

وجل ـ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ. إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ القيامة/ ٢٢، ٢٣. على نحو ما تقدم عند البيهقي[1].

وللقاضي الباقلاني ـ رحمة الله عليه ـ بعد ذلك كلام بديع في تفصيل دفع ما يعترض به على استدلاله، وفي تشقيق الكلام في دفع الشبه التي تعلق بها المعتزلة ومن وافقهم في استحالة الرؤية السعيدة، وفي بيان معنى التجلي، وبيان ما تاب منه سيدنا موسى ـ عليه السلام ـ في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَمَّا جَاء مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ موسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ الأعراف/ ١٤٧. وما قال به الباقلاني في كل ذلك هو متمسك الأشعرية إلى زماننا الجاري لا يتجاوزون فيه حد التفصيل أو الاختصار[2].

وعلى هذا المنهج نفسه نجد كلام أبي اليسر البزدوي الماتريدي (ت٤٩٣هـ) في كتابه «**أصول الدين**»؛ حتى إن قارئه ليكاد يجزم بأنه كتب كلامه عن جواز الرؤية ووجوبها في الآخرة للمؤمنين، وكتب الباقلاني والبيهقي بين يديه؛ غير أنه استفتح كلامه بذكر أن الرؤية نوع علم، وأن الله يُرَى في الآخرة بالعيون بلا حد ولا كيفية ولا محاذاة، كما يعلم بالقلوب[3]. وأضاف الكلام عن ذكر الاختلاف في رؤية الرسول ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ لربه ـ تبارك وتعالى ـ في المعراج، والكلام عن رؤية الله ـ تعالى ـ في المنام، فذكر جوازها بشرط ألا يرى النائم ربه مكيفا محدودا[4].

---

[1] - انظر الباقلاني: التمهيد ـ ص ٢٦٧ (نشرة مكارثي).

[2] - راجع السابق ـ ص ٢٦٨: ٢٧٩. وراجع الجويني: الإرشاد ـ ص ١٦٦: ١٨٦. والغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ـ ص ٣٣: ٣٩.

[3] - وهذا ما ذهب إليه معاصره أبو حامد الغزالي أيضا.

[4] - راجع البزدوي: أصول الدين ـ ص ٧٧: ٨٨.

ج ـ الكلام في تأويل الصفات الخبرية:

قدمت الكلام في إثبات الصفات الخبريـة لـمن أثبـت إسـنادها لله ـ تعـالى ـ مـن طـرق السمع، ورد العلم بما يؤول إليه معناها إلى الله ـ تعالى ـ الذي أسندها إلى نفسه في الكتاب أو في خبر نبيه ـ صلى الله عليه وآله وسـلم ـ المبلـغ الأمـين عنـه؛ فهـذه صـفات ثابتـة. وأشرت أيضا إلى طرف من تأويل ابن حزم لهذه الصـفات؛ لتعلـق ذلـك ببيـان اضـطراب منهجه الذي أعلنه في إثبات الصفات الإلهية.

وقد تبينا في هذا المبحث وجوه تأويل الصفات الخبرية عند الاثنا عشرية بـلا توقـف، ومن أهل السنة من وافقهم في ذلك على القطـع بإيجـاب التأويـل في كـل مـوارد الصـفات الخبرية التي لا سبيل للعقل في معرفة إسنادها لله ـ تعالى. ومـنهم مـن أول بعـض المـوارد على مجاري كلام العرب في المجاز، وأثبت بعض المـوارد صـفات خبريـة بـلا خـوض في تأويلها. ومنهم من جوز التأويل مع تجويز توقف السلف علـى إسـنادها كمـا أخـبر الله ـ تعالى ـ عن نفسه. ومنهم من قطع بمنع العوام عن الخوض في التأويل، وجـوز الخـوض في التأويل لأهل العلم خاصة ..

* هذه أربعة مواقف مختلفة في الكلام عن الصفات الخبريـة. وإذا أعـدنا في تفصـيلها ترتيبها؛ فسأبدأ بالأستاذ أبي بكر محمـد بـن الحسـن بـن فـورك (تـ٤٠٦هـ) في كتابـه «**مشكل الحديث وبيانه**»، وقد فصلت موقفه من قبل، فذكرت أنه أثبت من القرآن إسناد الوجه واليدين والعين، وصرح بأنها صفات ليست جوارح ولا أعضـاء، وأنـه لا سـبيل إلى إثباتها إلا من جهة النقل؛ إذ لا دلالة في العقول تقتضي ذلك فتوجبه[1]. وهو بعد ذلـك لا يوجب دلالة كل نص يرد فيه إسنادها إلى الله ـ تعالى ـ على الصفات .. قال: «واعلـم أن

[1] - انظر ابن فورك: مشكل الحديث وبيانه ـ ص ١٦٠، ١٧٢. وراجع بحثي: تطور مفهوم الوحدة الإلهية ـ ص ٢٦٧.

أحد أصولنا في هذا الباب أن كـل مـا أطلـق علـى الله ـ عـز وجـل ـ مـن هـذه الأوصـاف والأسماء التي قد تجري علـى الجـوارح فينـا، فإنمـا يجـري ذلـك في وصـفه علـى طريـق الصفة؛ إذا لم يكن وجه آخر يحمل عليه مما يسوغ في التأويل»[1].

وهو بعد ذلك على قول واحد في تأويل الأفعال الخبرية من النـزول والإتيـان والمجـيء والاستواء على العرش. ومن ذلك قوله: «إن استواءه على العـرش ـ سـبحانه ـ لـيس علـى معنى التمكن والاستقرار؛ بل هو على معنى العلو بالقهر والتدبير، وارتفاع الدرجة بالصفة على الوجه الذي يقتضي مباينة الخلق»[2]. وقد قدمت أن هذا عند السلف مما لا يفسر ولا يبين فيه معنى، وإنما تفسيرُه تلاوتُه من الكتاب وروايتُـه مـن صـحيح السـنة؛ فهـذا هـو المعلوم المقطوع بذكره، وما سواه مظنون حَكَمَ الإمامُ المدني مالك بـن أنـس وشـيخه ربيعـة الرأي ـ رحمة الله عليهما ـ بأن مجرد السؤال عنه بدعة في الدين ..

* والموقف الثاني يمثله قول الإمام عبد القاهر بن طاهر البغدادي (تـ٤٢٣هـ) بـالقطع على تأويل جميع موارد الصفات الخبرية من الكتاب والسنة، على مجاري كـلام العـرب في المجاز بلا توقف؛ فتراه يذكر في المسألة التي خصصها للكلام عن تأويل الوجه والعـين من صفاته أقوال المختلفين فيهـا، فيقـول: «زعمـت المشـبهة أن لله وجهـا وعينـا كوجـه الإنسان وعينه، وزعم بعضهم أن لـه وجهـا وعينـا همـا عضـوان، ولكنهمـا ليسـا كوجـه الإنسان وعينه؛ بل هما على خلاف الوجوه والعيـون سـواهما. وزعـم بعـض الصـفاتية أن الوجه والعين المضافين إلى الله ـ تعـالى ـ صـفات لـه. والصـحيح عنـدنا أن وجهـه ذاتـه، وعينه رؤيتُه للأشياء»[3].

---

[1] - ابن فورك: مشكل الحديث ـ ص ١٦١، ١٦٢.

[2] - السابق ـ ص ١٧٧. وأشار بعد ذلك ـ ص ١٧٨ إلى قوله في سائر الأفعال الخبرية. وراجع كلامه عن تأويل حديث النزول والإتيان والمجيء ـ ص ٧٢: ٧٨، ١٨١. وراجع بحثي: تطور مفهوم الوحدة الإلهية ـ ص ٢٦٩.

[3] - البغدادي: أصول الدين ـ ص ١٠٩، ١١٠.

وفي تأويل اليد صحح أن المعنى القدرة، واعترض على ذهاب المعتزلة إلى هـذا التأويـل بأنهم في الأصل لا يثبتون لله ـ تعالى ـ القدرة معنـى قائمـا بذاتـه. وهـذا مسـلكه في سـائر الصفات الخبرية الذاتية والفعلية جميعا[1].

وممن سلك مسلك البغدادي في ترجيح القطع بالتأويل وتصحيحه الإمام أبو سعيد عبـد الرحمن بن محمد النيسابوري (تـ٤٧٨هـ) في كتابه «**الغنية في أصـول الـدين**» حيـث ذكـر ورود السمع بإثبات صفات لله ـ تعالى ـ لا يـدل عليهـا العقـل؛ مثـل: الوجـه، والعـين، واليدين. وذكر الاختلاف فيها على مذهبين: جماعة ذهبت إلى أن هذه صفات زائدة على ما دل عليه العقل، واستدلوا على ذلك بقوله: ﴿**مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَـا خَلَقْـتُ بِيَـدَيَّ**﴾ ولا وجـه لحملـه علـى القـدرة؛ لأن جملـة المخلوقـات حاصـلة بالقـدرة فتبطـل فائـدة التخصيص.

والمذهب الثاني: لجماعة أنكرت أن تكون هذه الصفات زائدة على ما دل عليه العقل، وصارت إلى أن العين محمول على البصر، والوجـه علـى الوجـود، واليـد علـى القـدرة .. قال: «واستدلوا عليه بأن من قال العقل قد دل على أن الخلق لا يقـع إلا بالقـدرة، ومـن أثبت صفة قديمة يقع بها الخلق؛ فقد أبطل حقيقة القـدرة وأثبـت لهـا تناهيـا؛ لأن مـا حصل باليد لم يحصل بالقدرة، فتكون القدرة متناهيـة»[2]. وذكـر بعـد ذلـك في كـلام هـذه الجماعة أن آدم ـ عليه السلام ـ ما استحق السجود لأنه مخلـوق باليـد؛ ولكـن لأن الله ـ سبحانه وتعالى ـ أمر الملائكة بالسجود. ومـن ثـم كـان ذلـك التخصـيص للتشـريف، كمـا أضاف الله ـ تعالى ـ الكعبة إلى نفسه وأضاف المؤمنين بصفة العبودية إلى نفسه[3].

وهكذا تراه يقوي من دليل الذاهبين للتأويل، وهو بعد ذلك يجري كلامه علـى تأويـل

---

[1] - راجع البغدادي: أصول الدين ـ ص ١١١: ١١٤.

[2] - أبو سعيد النيسابوري: الغنية في أصول الدين ـ ص ١١٣.

[3] - انظر السابق ـ ص ١١٤.

سائر الصفات الخبرية إلى منتهى كلامه في الباب، دون أن يذكر قول الجماعة الأولى[1].

* ويمثل الموقف الثالث من تكلم على تجويز مذهب السلف، وتجويز الخوض في التأويل عند ضرورة دفع تشبيه المشبهة. وممن قال بذلك من الأشعرية الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت٤٧٦هـ) في كتابه «**الإشارة إلى مذهب أهل الحق**». وهو يصرح بفساد رأي من يمتنع عن التأويل تمسكا بقول الله ـ تعالى ـ: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا**﴾ آل عمران/ ٧. ويزعم أن هذه الآية دليل على القول بالتأويل، لا على نفي التأويل .. قال: «والدليل عليه قوله ـ عز وجل ـ: ﴿**وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ**﴾، والإيمان هو التصديق، والتصديق بالشيء لا يصح مع الجهل؛ فدل على أن ﴿**وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ**﴾ أي يعلمونه، ويقولون: آمنا به. فيعلمونه مضمرًا؛ لقوله ـ عز وجل ـ: ﴿**وَالمَلاَئِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِّن كُلِّ بَابٍ. سَلاَمٌ عَلَيْكُم**﴾ الرعد/ ٢٣، ٢٤. أي يقولون: سلام عليكم. وإذا كانت الآيات والأخبار التي يقتضى العمل بها تتأوّل ولا تحمل على الظاهر، كقوله ـ عز وجل ـ: ﴿**وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا**﴾ النساء/ ٩٣. فظاهر الآية يقتضي أن أهل الكبائر يخلدون في النار، ويؤدي إلى القول بمذهب القدرية؛ فلا بد من تأويل هذه الآية فيكون المراد: ومن يقتل مؤمنا متعمدا لقتله، مستحلا لدمه ...؛ فالآيات والأخبار التي ظاهرها التشبيه، ولا يقتضى العمل بها بل يقتضى العلم، أولى وأحرى لأن تتأول؛ لأنا إذا قلنا ﴿**عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ طه/ ٥ لا يقتضي العمل ولا له تأويل، فظاهره يقتضي حدوث الرب ـ عز وجل ـ وتشبيهه بالخلق؛ فما فائدة إعلامنا به؟ وكذلك قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «**خلق آدم على صورته**»، إذا قلنا: ليس لها تأويل، ولا تقتضي العمل. فيكون هذيانا ولغوا، ونكون قد صدقنا الكفار في قولهم: ﴿**مُعَلَّمٌ مَّجْنُونٌ**﴾ الدخان/

[1] - راجع أبا سعيد النيسابوري: الغنية في أصول الدين ـ ص ١١٤: ١١٧.

١٤. أي يأتي بشيء لا معنى له.

وغرضهم من نفي التأويل بقاؤهم على التشبيه. فإن لم يقولوا بالتأويل، ونفوا التشبيه؛ لم يطالبوا بغيره، ولم يجب عليهم أكثر من ذلك؛ لأن الذي يحوجنا إلى التأويل قول المخالف: لا أدري ولا أتأول، أنا أحمل هذا الاستواء على الظاهر ولا أدري هل هو استقرار أو غير استقرار. وكذلك قوله ـ عز وجل ـ: **﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾** ص/ ٧٥ أحملها على الظاهر، ولا أدري هل هما جارحتان أو غير جارحتين.

وهذا جهل منهم بالرب ـ عز وجل ـ وهذا يؤدي إلى كفره؛ **لأن من جهل صفةً من صفاتِ مَعلُومِهِ؛ لم يعرف المعلوم على ما هو به**[1]، وقوله: لا أدري. شكٌ في الله ـ عز وجل ـ وقلة علم بما يجوز في حقه وما لا يجوز؛ لأن حمل هذه الآيات والأخبار التي ظاهرها التشبيه على ظاهرها إنما يصح بعد نفي التشبيه، وهو أن يعتقد أن هذا الاستواء ليس بجلوس ولا استقرار ولا ملاصقة، ثم بعد ذلك **هو مخير إن شاء تأول، وإن شاء حمله على الظاهر**»[2].

فهذا كلام أبي إسحاق الشيرازي في تجويز المذهبين، نقلته بتمامه. وقد علق على بدايته محقق الكتاب أستاذنا الدكتور محمد السيد الجليند بما يفيد أن التأويل في آية سورة آل عمران له معنيان عند الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ فالذين وقفوا على لفظ الجلالة من الآية كان المقصود من التأويل عندهم بيان عواقب الأمور ومصائرها، وهذا أمر غيبي لا يعلمه إلا الله، وليس المقصود عندهم التفسير والبيان .. قال: «فالوقف على لفظ الجلالة بهذا المعنى صحيح؛ لأن الراسخين في العلم لا يعلمون الغيب الذي أخبر به القرآن».

---

[1] - وهذه دعوى عريضة يتصاغر عنها الخلق كلهم جميعا، ومن سوى ا ـ تعالى ـ يحيط به علما؟! وإنه لا يعلم ا َ على ما هو عليه في حقيقة ذاته العلية إلا ا ـ جل وعلا.

[2] - أبو إسحاق الشيرازي: الإشارة إلى مذهب أهل الحق ـ ١٦١: ١٦٣.

والذين وقفوا على الراسخين في العلم كان المقصود بالتأويل عندهم تفسير القرآن وبيان معناه. وأشار أستاذنا في أثناء ذلك إلى أنَّ الوَقْفَين مرويان عن الصحابة؛ فلا يفهم مع هذا أنهم كانوا على خلاف وتعارض[1].

وإن كان المقصود بذلك نفي مطلق الاختلاف؛ فالرواية المشار إليها هنا تفيد أنهم ـ رضي الله عنهم ـ اختلفوا في معنى التأويل فحمله بعضهم على معنى، وحمله بعضهم على معنى آخر.

وإن كان المقصود أنهم ـ رضي الله عنهم ـ لم يكونوا على خلاف وتعارض في تحديد الموقف من الصفات التي لم يؤولوها تأويل المتكلمين الذين طرحوها في احتمالات المجاز فيما بعد؛ فهذا حق لا معارضة فيه، وهو معروف ثابت بغير هذا الوجه؛ لكن أصل الكلام هنا مما ساقه شيخ الإسلام ابن تيمية في بيان أن مذهب الصحابة والسلف من أئمة المحدثين والفقهاء في الصفات الخبرية، هو إثبات المعنى وتفويض الكيف، وقد ذكرت من قبل أنني لا أعقل هذا الذي حكاه ولا أتصوره؛ بلْهَ أن أثبته مذهبا للصحابة وأئمة الفقهاء والمحدثين، وإن لم تكن الكيفية تمثل أركان الصورة التي تحصل في الذهن عند سماع الكلام؛ فماذا تكون؟ وإنَّ رفعَ هذه الكيفية المعروفة في إثبات معنى مفرد أو مركب، إن لم يكن بإضافة كيفية جديدة، فهو رفع لجملة المعنى الحاصلة صورته في الذهن بالكلية؛ فإنه يقال: يد الإنسان، ويد القرد .. المعنى واحد لليد والكيفية مختلفة، وكلما ذكرنا ذاتا حيوانية جديدة، وأضفنا لها يدا؛ فإن المعنى واحد والكيفية هي التي تختلف. ويقال: جاء إنسان، وجاء حصان، وجاء نسر. والمعنى واحد والكيفية هي التي تختلف. وكل هذا حق لا خلاف فيه؛ لكننا مع كل إضافة جديدة تكون في أذهاننا صورة للكيفية الجديدة. واليدُ في حقيقتها عُضْوٌ اتصاله بأجسام الحيوان واحد، والكيفية تتعين بتعيين الذوات التي تضاف اليد إليها. والمجيء فيه انتقال ذات أو جسم من مكان إلى مكان،

---

[1] - انظر الدكتور محمد السيد الجليند: تعليقات تحقيقه لكتاب الإشارة إلى مذهب أهل الحق للشيرازي ـ ص ١٦٠، ١٦١.

والكيفية تتعين بتعيين ذات من يجيء من الإنس أو الحيوان أو الجن والملائكة لـو كانـت لنا معرفة بصورة ذواتهم. ورفع هذه الكيفيات بدون استبدال غيرها بها يعني رفع الصورة الحاصلة في الذهن؛ فلا معنى يتحصل من هذا الإسناد، كما أنه لم يتحصل للإمام الحافظ عبد الرحمن بن مهدي صورة معلومة لملك له ستمائة جناح؛ إنما يُوكَـل علـمُ ذلـك لعَالِمِـه وخالقه، ونبيه الذي أخبر أنه رأى جبريل له ستمائة جناح ..

هذا شيء، والثاني أن أستاذنا أحال في بيان معنى التأويل عند الصحابة - رضـي الله عنهم - على هذا النحو إلى تفسير الطبري. وقد يكون لهذه الإحالـة وجـه لـو أن الطـبري روى الوقف على اسم الجلالة عن بعض الصحابة، وروى الوقف على الراسـخين في العلـم عن غيرهم؛ لكن الطبري روى الوجهين معا عن ابن عباس - رضي الله عنهما - فيلزم على إثبات هذا أن ابن عباس نفسه صرف التأويل في هذا الموضع إلى المعنيين؛ تـارة إلى معنـى العواقب التي لا يعلمها إلا الله، وتارة إلى بيـان المعنـى والتفسـير الـذي يعلمـه هـو نفسـه باعتباره من الراسخين في العلم. وهذا مستبعد في علم الموقوف الذي لـه حكـم المرفـوع ممـا يستحيل أن يتكلم الصحابي فيه بغير سماع. ثم إنه لا يمكن أن يكون هذا الوجـه الثـاني هو المراد من الآية لو أجريناهـا علـى ظـواهر الصـفات الخبريـة؛ لأن معناهـا بمعـزل عـن إسنادها إلى الله - تعالى - يعرفه كل من يعرف اللغة العربية بغير ما حاجة إلى الرسـوخ في العلم. ولو سلمنا جدلا القول بإثبات المعنى فيها وتفويض الكيف؛ فلا وجـه هنـا للمـروي عن ابن عباس في أنه من الراسخين الـذين يعلمـون تأويلـه أيضـا؛ فـابن عبـاس ترجمـان القرآن وحبر الأمة في جهل هذه الكيفية يستوي مع أقلها علما، بتسليم من يقـول بإثبـات المعنى وتفويض الكيف.

وإذا استعرضنا موارد لفظ التأويل في القـرآن الكـريم مـن الآيـة السـابعة مـن سـورة آل عمران، إلى الآية الثانيـة والثمـانين مـن سـورة الكهـف، نجـد للتأويـل أكثـر مـن هـذين المعنيين؛ فتأويل الكلام بيان ما يؤول إليه معناه والتفسير من هذا المعنى، والتأويـل أيضـا بيان تحقق ذلك المعنى إن كان خبرا عما سيكون. وتأويل الرؤيا تعبيرهـا وبيـان مـا يـؤول

إليه تحققها في الواقع، وتأويل الفعل بيان ما تؤول إليه عاقبته، أو بيان أوّله والباعثِ على القيام به.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ النساء/ ٥٩. فرد المتنازع فيه إلى الله والرسول، وإلى الكتاب والسنة من بعد وفاة الرسول ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ أحسن تأويلا، أي أحسن فيما يؤول إليه ذلك الفعل من العاقبة والجزاء والصلاح والنجاة في الدارين[1]. ومثل ذلك قوله ـ عز وجل ـ: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذا كِلْتُمْ وَزِنُواْ بِالقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ الإسراء/ ٣٥.

وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُم بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ. هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُواْ لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُواْ أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَفْتَرُونَ﴾ الأعراف/ ٥٢، ٥٣. والتأويل هنا بمعنى تحقق ما أخبرهم الله به وأوعدهم في كتابه، وهو ما يؤول إليه أمرهم من وُرُودِهم على عذابِ الله، وصِلِيِّهِمْ جحيمَه، وأشباهِ هذا مما أوعدهم الله ـ تعالى ـ به[2].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ. بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾ يونس/ ٣٨، ٣٩. وقال الإمام الطبري في تفسيره: «يقول ـ تعالى ذكره ـ: ما بهؤلاء المشركين يا محمد تكذيبك، ولكن

---

[1] - انظر الإمام محمد بن جرير: تفسير الطبري ـ ٥/ ١٥١.

[2] - انظر السابق ـ ٨/ ٢٠٣، ٢٠٤.

بهم التكذيب بما لم يحيطوا بعلمه مما أنزل الله عليك في هذا القرآن من وعيدهم على كفرهم بربهم، ﴿وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ يقول: ولما يأتهم بعد بيان ما يؤول إليه ذلك الوعيد الذي توعدهم الله في هذا القرآن»[1]. فالتأويل هنا بمعنى تحقق ما في القرآن من الوعيد أيضا، وليس بيان المعنى.

وفي سورة يوسف جاء ذكر التأويل أكثر من مرة، والدلالة فيه على معنى تعبير الرؤيا ومن ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَآ إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ. قَالَ لاَ يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلاَّ نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَن يَأْتِيكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي﴾ يوسف/ ٣٦، ٣٧. وقوله ـ تعالى ـ: ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ﴾ يوسف/ ١٠١.

وفي قصة موسى مع الخضر ـ عليهما السلام ـ قال الله ـ تبارك وتعالى ـ: ﴿قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ الكهف/ ٧٨. وقال ـ عز وجل ـ: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ الكهف/ ٨٢. والتأويل هنا بيان حقيقة الباعث على فعل ما فعله الخضر ـ عليه السلام ـ لا بيان حقيقة الأفعال التي شاهدها موسى ـ عليه السلام ـ وأدرك حقيقتها؛ لكنه لم يكن يدرك لماذا فعلها الخضر حتى بين له سبب كل فعل، ومسوغ القيام به، وإنما يرجع بالأفعال إلى معرفة أسبابها، وإذا عرف السبب بطل العجب ..

وفيما يتعلق بالآية السابعة من سورة آل عمران حيث الكلام عن تأويل المتشابه، نجد عددا من الآراء المتعلقة ببيان المراد من المتشابه قبالة المحكم؛ فيقال: المحكم ما يعمل به من الحلال والحرام، والمتشابه المنسوخ الذي يؤمن به ولا يعمل به. ويقال: المحكم ما أحكم فيه بيان الحلال والحرام، والمتشابه ما أشبه بعضه بعضا في المعاني وإن اختلفت

---

[1] - الإمام محمد بن جرير: تفسير الطبري ـ ١١/ ١١٨.

ألفاظه. وقيل: إن المتشابه هو ما اشتبه من الألفاظ في القصص وتكراره باتفاق الألفاظ واختلاف المعاني، أو باختلاف الألفاظ واتفاق المعاني. ويقال: المحكم ما لا يحتمل إلا وجها واحدا، والمتشابه ما يحتمل من التأويل أوجها. ويقال: المحكم من آي القرآن ما عرف العلماء تأويله وفهموا معناه وتفسيره، والمتشابه ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل، وهو مما استأثر الله ـ تعالى ـ بعلمه دون خلقه، كالخبر عن وقت قيام الساعة وفناء الدنيا، وما أشبه ذلك. وعُدَّ من هذا المتشابه الحروف المقطعة في أوائل السور. هذه جملة الأقوال التي ذكرها الطبري، وأورد روايتها عن السلف من الصحابة، والتابعين، وأهل التأويل، وهم أهل العلم بالتفسير في كلامه، والظاهر أن ميل الطبري إلى القول الأخير[1].

والكلام عن الصفات الخبرية يدخل في المتشابه بالمعنيين الأخيرين؛ لكن الطبري لم يذكر الصفات الخبرية في المتشابه بهذا الموضع؛ لأنَّه هو نفسَه يخوضُ في بيان تأويلها ومعناها وتفسيرها، ويذكر الأقوال المختلفة في بيانها، ويختار من بينها أحيانا ما يترجح عنده، وأحيانا يورد الأقوال بغير اختيار كأنه لا يختار منها ولا يرجح بعضها على بعض؛ فالاعتماد عليه في ربط الكلام في الصفات الخبرية بهذه الآية لا يجدي. وهو يورد مذهب السلف أحيانا في جملة ما يورده من الأقول دون أن يميزه عنها بفضل بيان أو ترجيح؛ فتراه يقول:

«اختلف في صفة إتيان الرب ـ تبارك وتعالى ـ الذي ذكره في قوله: ﴿**هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللّهُ**﴾ البقرة/ ٢١٠. فقال بعضهم لا صفة لذلك غير الذي وصف به نفسه ـ عز وجل ـ من المجيء والإتيان والنزول، وغير جائز تكلف القول في ذلك لأحد إلا بخبر من الله ـ جل جلاله ـ أو من رسول مرسل. فأما القول في صفات الله وأسمائه؛ فغير جائز لأحد من جهة الاستخراج إلا بما ذكرنا.

وقال آخرون: إتيانه ـ عز وجل ـ نظير ما يعرف من مجيء الجائي من موضع إلى

---

[1] - راجع الإمام محمد بن جرير: تفسير الطبري ـ ٣/ ١٧٣: ١٧٥.

موضع، وانتقاله من مكان إلى مكان.

وقال آخرون معنى قوله: ﴿**هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللّهُ**﴾ يعني به هل ينظرون إلا أن يأتيهم أمر الله، كما يقال: قد خشينا أن يأتينا بنو أمية. يراد به حكمهم.

وقال آخرون: بل معنى ذلك هل ينظرون إلا أن يأتيهم ثوابه وحسابه وعذابه، كما قال ـ عز وجل ـ ﴿**بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ**﴾ سبأ/ ٣٣. وكما يقال: قطع الوالي اللص أو ضربه. وإنما قطعه أعوانه»[١].

وفي قوله ـ تعالى ـ: ﴿**وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي**﴾ طه/ ٣٩. قال الطبري مبينا القراءة الراجحة عنده، والوجه المختار في التأويل: «والقراءة التي لا أستجيز القراءة بغيرها ﴿**ولتُصنع**﴾ بضم التاء؛ لإجماع الحجة من القراء عليها، وإذا كان ذلك كذلك؛ فأولى التأويلين به التأويل الذي تأوله قتادة، وهو: وألقيت عليك محبة مني، ولتُغَذَّى على عيني ألقيت عليك المحبة مني. **وعنى بقوله على عيني بمرأى مني ومحبة وإرادة**»[٢].

وفي قوله ـ تعالى ـ: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلا وَجْهَهُ**﴾ القصص/ ٨٨. قال الطبري: «واختلف في معنى قوله: ﴿**إِلا وَجْهَهُ**﴾. فقال بعضهم: معناه كل شيء هالك إلا هو . وقال آخرون: معنى ذلك إلا ما أريد به وجهه»[٣].

وفي إسناد الاستواء على العرش إلى الله ـ تعالى ـ يقول الطبري: «وقوله: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ طه/ ٥. يقول ـ تعالى ذكره ـ الرحمن على عرشِه ارتفع وعلا»[٤].

وأنا لا أشك في أن كلام الطبري خلاف مذهب أئمة السلف فيما أول به الوجه

---

[١] - الإمام محمد بن جرير: تفسير الطبري ـ ٢/ ٣٢٩.

[٢] - السابق ـ ١٦/ ١٦٣.

[٣] - السابق ـ ٢٠/ ١٢٧.

[٤] - السابق نفسه.

والعين، وفيما فسر به الاستواء؛ فما الذي كان يمنع الإمام مالكا أن يجيب بهذا القول من سأله عن الآية؟ وما الذي حمل أمير المؤمنين في الحديث سفيان بن عيينة على أن يقول: قراءته تفسيره، ليس لأحد أن يفسره بالعربية ولا بالفارسية؟ وما الذي دفع الإمام أحمد بن حنبل إلى أن يقول: نؤمن بها، ونصدق بها، ولا **كيف**، ولا **معنى**، ولا نرد شيئا منها، ونعلم أن ما جاء به الرسول حق؟

وإن الذي يقول بأن مذهب السلف غير ما ظهر من مالك وابن عيينة وأحمد، إنما يقول بأن لسلف الأمة الصالح في صفات الله مذاهب، فإن كان هذا محالا لم يكن؛ فما أثبته غير هذا محال أيضا لم يكن.

أما ما قاله الإمام أبو إسحاق الشيرازي في تسويغ ما ذهب إليه من تجويز التأويل في دفع مذهب المشبهة؛ فيقال فيه: إن البدعة لا تدفع بمثلها، وإنما تدفع بالحق الظاهر. أما قوله: «إذا قلنا: ليس لها تأويل، ولا تقتضي العمل. فيكون هذيانا ولغوا، ونكون قد صدقنا الكفار في قولهم: ﴿**مُعَلَّمٌ مَّجْنُونٌ**﴾ الدخان/ ١٤. أي يأتي بشيء لا معنى له». فهذا تشنيع لا محل له؛ لأن مفوض المعنى لم يقل إن هذه الأخبار لا معنى لها؛ بل لها معنى يعلمه الله. وإن كان الإمام الشيرازي يتساءل عن فائدة إعلامنا بما لا نعلم معناه، ولا يكون تحته عمل؛ فهلا تساءل أيضا وهو في علم الفقه وأصوله إمام عن فائدة بقاء التعبد بتلاوة المنسوخ الذي لا حكم تحته يعمل به، وإن كنا نعرف معناه .. وما هذا إلا ابتلاء من الله ـ تعالى ـ لعباده واختبار، وقد جاء هذا المعنى عن بعض السلف الصالح فيما رواه الطبري عن محمد بن جعفر بن الزبير الذي قال في الآيات المتشابهات من القرآن: «لهن تصريف وتحريف وتأويل، ابتلى الله فيهن العباد، كما ابتلاهم في الحلال والحرام، لا يصرفن إلى الباطل، ولا يحرفن عن الحق»[1]. وكما أن الابتلاء يقع في العمل بالمحكم والتزام الأمر والنهي، يقع أيضا في الإيمان بالمتشابه وتسليم أنه حق منزل من عند الله ـ

[1] - الإمام محمد بن جرير: تفسير الطبري ـ ٣/ ١٧٤.

تعالى. ومن آيات فضل الله ـ تبارك وتعالى ـ علينا، وتيسيره لنا، أنَّ كل ما نحتاج إليه من العقائد في العمل بما كلفنا به مُحكمٌ، قد جعل لعقولنا سبيلا إلى فهمه، وإدراك معناه من أقرب طرق النظر التي لا عسرة فيها على كُلِّ من كَمُلَ عَقلُه.

ولا أراني أرتكب شيئا من شطط المقال حينما أفرض الكلام في سلامة العمل مع رفع المنسوخ، وفي صحة التكليف وعبادة الله ـ تعالى ـ مع رفع ما لا سبيل إلى العقل في إثباته من الصفات الخبرية؛ لكننا مبتلون في تسليم ذلك والإيمان به حقا منزلا من عند الله ـ تعالى ـ في جملته وتفصيله.

* والموقف الرابع من الصفات الخبرية عند الأشعرية: هو قول من قطع بمنع العوام عن الخوض في التأويل، وجوز الخوض في التأويل لأهل العلم خاصة، وهو قول أبي حامد الغزالي الذي صرح به في رسالته المشهورة «**إلجام العوام عن علم الكلام**»؛ حيث صرح بأن حقيقة مذهب السلف في أن كل من بلغه خبر من أخبار الصفات من العوام، أنه يجب عليه فيه سبعة أمور: **أولها**: التقديس الذي هو تنزيه الرب ـ تعالى ـ عن الجسمية وتوابعها. **والثاني**: التصديق، وهو الإيمان بأن ما جاء في الخبر حق وصدق على ما قاله وأراده. وهذا هو ما قاله الشافعي: على مراد الله وعلى مراد رسوله؛ اعتقادا له لا للعوام. **والثالث**: الاعتراف بالعجز، وهو أن يقر بأن معرفة المراد منها فوق طاقته، وأن تحصيله ليس من شأنه ولا حرفته. **والرابع**: السكوت والامتناع عن السؤال؛ لأن فيه خطرا على دينه يوشك أن يقع به في الكفر من حيث لا يشعر. **والخامس**: الإمساك عن التصرف في ألفاظ الخبر بتبديلها بما يرى أنه في معناها، أو تغيير صيغتها الواردة في الخبر، أو جمع ما تفرق من الأخبار، أو تفريق ما اجتمع منها، أو نقلها إلى لغة أخرى غير العربية. **والسادس**: الكف لباطنه عن البحث والتفكير فيها.

وهذه الأمور الستة في جملتها تمثل ما نعرفه من مذهب السلف الصالح فيما ننقله ونرويه من أقوالهم، بلا فصل في ذلك كله بين العوام والراسخين في العلم، مع الإقرار بأن مقام النبوة في العلم بالله وصفاته لا يقترب منه صديق ولا ولي، وأن النبي مختص ومؤتمن

على ما لا تدركه عقول سائر العباد، وأنه ليس في الأمة بعد النبي أحد له من العلم بالله ودينه ما يعلو على جملة ما كان عند أصحاب محمد ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ الذين اصطفاهم الله ـ تعالى ـ واختارهم لصحبة نبيه، وقد شهد أهل الاستقراء المتتبعون لأخبارهم أنهم لم يكتموا الأمة من بعدهم علما تلقوه عن الرسول ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ حتى كان الواحد منهم ليحدث في أثناء السكرات على فراش الموت مخافة كتمان العلم؛ لكن أبا حامد الغزالي يجعل **سابع** ما يجب على العوام في أخبار الصفات التسليم في علمها لأهل العلم بها من الأنبياء والصديقين والأولياء والعلماء الراسخين، وأنه إنما عجز عن علمها لعجزه ولقصور معرفته؛ فلا ينبغي أن يقيس بنفسه غيره؛ لأنه لا تقاس الملائكة بالحدادين، وليس ما تخلو منه مخادع العجائز يلزم أن تخلو منه خزائن الملوك[١].

* وقد مر الماتريدية بنحو ما مر به الأشعرية؛ فكانت مرحلة الإمام أبي منصور الماتريدي (تـ٣٣٣هـ) مثل مرحلة الأشعري والباقلاني، ثم جاء أبو اليسر البزدوي أقرب ما يكون من قول الأستاذ ابن فورك؛ فقد أثبت الصفات الخبرية الذاتية صفات يفوض معناها وحقيقتها لله ـ تعالى ـ مع القطع بأنها ليست جوارح ولا أعضاء، والامتناع عن إطلاقها بغير اللغة العربية، وقام بتأويل جميع الصفات الخبرية الفعلية من المجيء والإتيان والاستواء على العرش، والنزول الذي زعم أن خبره غير مشهور فلا يثبت العلم به يقينا[٢].

وجاء بعد ذلك أبو المعين النسفي (تـ٥٠٨هـ) فقضى بتأويل جميع نصوص الصفات الخبرية من القرآن والسنة الثابتة، وصرح بأن إمام مذهبه أبا منصور ومن وافقه من الأشعرية في إثبات إطلاق الاستواء على العرش تعلُّقًا بظاهر النصوص الدالة على ذلك ـ قد

---

[١] - راجع أبا حامد الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام (ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي) ـ ص ٣٠٢: ٣١٧.

[٢] - راجع البزدوي: أصول الدين ـ ٢٥: ٢٨.

تركوا أصل مذهبهم؛ من حيث كان المعقول أن الله ـ تعالى ـ قديم، وثبوت أمارات الحدوث في القديم محال؛ لأنه يؤدي إلى أحد أمرين: إما حدوث القديم، وإما قدم الحادث[1].

د ـ الكلام في إثبات الوحدانية:

قدمت في ختام بيان استدلال الاثنا عشرية على كون الله ـ تعالى ـ واحدًا عند أبي الصلاح الحلبي أنه استدل بالأدلة السمعية في جملة استدلاله على ثبوت ذلك، وذكرت أن هذا كان من مذهب القاضي عبد الجبار المعتزلي الذي سوغ ذلك في ظلال القول بمنع الاستدلال بالسمع على ما يتوقف ثبوت السمع على ثبوته، بأن العلم بصحة السمع يتوقف على العلم بكونه ـ تعالى ـ عالما غنيا، وهذا يصح ويسلم وإن لم يعلم كونه واحدا.

ولقد كان أئمة الفقهاء والمحدثين الذين يثبتون النبوة بدلالة المعجزة، ويتلقون عن النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ ما يبلغه من الدين أصوله وفروعه، يكتفون أو يعتمدون على الأدلة السمعية سواء استدلوا بمفهومها وما تنبه إليه من دلائل وحدة النظام في العالم وما يشاهد فيه على كون صانعه واحدا، أو استدلوا بمنطوقها ودلالتها النصية على كون الله واحدا لا مثل له ولا شبيه ولا شريك[2].

وما سوى ذلك مما سبق تفصيله من الاستدلال بدلالة التمانع على فرض الاختلاف والوفاق في الإرادة، مع الرد على الثنوية والمجوس وأصحاب النجوم والنصارى؛ فليس في جملة ذلك خلاف فيما بينهم وبين أهل السنة من متكلمي الأشعرية والماتريدية، وهم يساعدونهم في كل ذلك؛ إلا في الاعتماد على أن التماثل في صفة النفس الأخص (أو

---

[1] - انظر أبا المعين النسفي: تبصرة الأدلة ـ ١/ ١٦٩. وراجع بحثي: تطور مفهوم الوحدة الإلهية ـ ص ٢٧٥، ٢٧٦.

[2] - راجع بحثي: تطور مفهوم الوحدة الإلهية ـ ص ١٢٠: ١٢٢.

الخُصَّى)، وهي صفة القِدَمُ، يؤدي إلى الاشتراك في كل ما سواها من الصفات، وهذا عمدة أدلة الاثنا عشرية والمعتزلة من قبل في منع إثبات المعاني القديمة، التي أثبتها الأشعرية والماتريدية صفات قائمة بالذات الإلهية، لا هي عينها ولا هي غيرها ـ على ما سبق تفصيله.

ولهذا عقد إمام الحرمين أبو المعالي الجويني فصلا في بيان القول «**في المثلين والخلافين**»، وصله ببيان أن «**من صفات الله مخالفة الحوادث**»، وقد أشرت إلى سياق كلامه في المبحث الماضي، وذكرت حد المثلين عنده بأنهما كل موجودين سد أحدهما مسد الآخر. وبين الجويني بعد ذلك أن مذهب أبي هاشم الجبائي (ت ٣٢١هـ) ومن تبعه من متأخري المعتزلة، والإشارة هنا إلى القاضي عبد الجبار وتلاميذه، في أن الاشتراك في أخص الصفات يوجب التماثل والاشتراك في سائر صفات النفس ـ قد انبنى عليه الكثير من الأهواء. وهذا المذهب نفسه هو ما أخذ به المرتضى وتلاميذه كما سبق البيان.

وإمام الحرمين يرى هذا المذهب باطلا؛ لأن الاشتراك في الوصف الأخص لو أوجب الاشتراك في سائر الصفات النفسية؛ لامتنعت مشاركة الشيء خلافه في صفات العموم من حيث لم يكونا مشتركين في الأخص، وفقد العلة يلزم عنه انتفاء المعلول .. قال الجويني: «وقد علمنا أن السواد المخالف للحركة بالأخص، مشارك لها في الحدث والوجود والعرضية وغيرها؛ فيبطل تعليل التماثل في الصفات بالاشتراك في الأخص»[١].

ويورد الجويني عقب ذلك دلالة أخرى يقول فيها: «ومما يبطل ذلك أن الشيء عندهم يماثل مثله بما يخالف به خلافه، ثم العلم مخالف للقدرة بالضرورة في كونه علما، ومنكر ذلك جاحد لها (أي للضرورة)، وذلك يبطل المصير إلى أن المخالفة والمماثلة تقعان بالأخص»[٢].

---

[١]- الجويني: الإرشاد ـ ص ٣٥.

[٢]- السابق نفسه.

وأصل هذه الدلالة يظهر بما سبق أن ذكرناه في دقيق الكلام عند الشيخ الطوسي من أن العلم من جنس الاعتقاد الذي منه متماثل ومختلف ومتضاد، وأن المتماثل منه ما تعلق بمتعلق واحد على وجه واحد في وقت واحد على طريقة واحدة؛ فإن تغير شيء من هذه الأوصاف الأربعة كان الاعتقادان مختلفين. وكذلك ما ذكرناه من أنَّ القُدَرَ كُلَّها مختلفة ليس فيها متماثل ولا متضاد[1]. فيمكننا الآن أن نفهم وجه كلام الجويني في هذه الدلالة الأخيرة التي ينتزعها مما هو مُسَلَّمٌ عند خصمه؛ فيقول: إذا كنتم تقولون بأن الشيء يُماثلُ مِثلَه بما يُخالِفُ به خِلافَه؛ فإنَّ العلمَ يُخالفُ القدرة بكونه علما، ويلزمكم على هذا أن يُخالفَ ما يُخالفُه من العلوم أيضا بكونه علما، وهذا محال فما أدى إليه محال مثله، ويلزمكم أيضا أن القدرة تخالف القدرة بكونها قُدرةً ما دامت تُخالِفُ العلمَ بكونها قُدرةً ..

وإمام الحرمين ـ رحمة الله عليه ـ إذ أبطل معتمد ابن الجبائي ومن قال بقوله في وقوع التماثل والاختلاف بالوصف الأخص، يقدم البديل الصحيح وهو اعتبار صفات النفس جميعا ومراعاة الاتفاق فيها في وقوع التماثل .. قال: «وقد بطل التعليل بشيء منها؛ فلا وجه إلا ذكر جميعها. وقد نقضت المعتزلة أصلها؛ حيث أثبتوا للباري ـ سبحانه وتعالى ـ إرادة حادثة يستحيل عليها القيام بالمحالِّ، وقضوا بأنها مثل لإرادتنا القائمة بالمحل، وهذا اعتراف بالاشتراك في الأخص من غير وجوب الاشتراك في سائر الصفات»[2].

والجويني يذكر بعد ذلك أن الشيء لا يجوز أن يستبد بصفة نفس عن مثله، ويجوز أن ينفرد عنه بصفة معنى وقوعا يجوز مثلها على مماثله، وبَيَّنَ ذلك بالمثال في قوله: «الجواهر متماثلة لاستوائها في صفات النفس؛ إذ لا يستبد جوهر عن جوهر [بالتحيز] وقبول الأعراض، إلى غير ذلك من صفات الأنفس، وقد يختص بعض الجواهر بضروب من

---

[1] - وراجع الطوسي: المقدمة في المدخل إلى صناعة علم الكلام ـ ص ٧٤.

[2] - الجويني: الإرشاد ـ ص ٣٥.

الأعراض يجوز أمثالها في سائر الجواهر؛ فخرج من ذلك أن اختصاص الشيء ببعض الصفات الجائزة على مماثله لا يقدح في مماثلته؛ فإن الشيء يماثل ما يماثله لنفسه، فيراعى في حكم المماثلة صفات الأنفس؛ فالطوارئ الجائزة لا تحيل صفات الأنفس»[1].

وإذا كانت المماثلة بالاتفاق في جميع الصفات النفسية؛ فيكفي في ثبوت الاختلاف بين الشيئين اختلافهما في صفة أو أكثر من صفات النفس، ومن ثم لا يمتنع في المختلفين أن يشتركا في صفات العموم؛ فالسواد وإن خالف البياض فإنه يشاركه في الوجود، وفي كونهما عرضين لونين، وغير ذلك[2].

وعلى هذا تكون كل الدلائل المعتمدة عند المعتزلة والاثنا عشرية على تحقيق التماثل بالاشتراك في الوصف الأخص الذي هو القدم، غيرَ دالةٍ دلالةً صحيحة تامة على كون الله ـ تعالى ـ واحدا عند إمام الحرمين ومن قال بقوله في حقيقة التماثل من الأشعرية والماتريدية، والدلالة على وحدانية الله ـ تعالى ـ في غيرها مما ذكره الشيخ المفيد وأبو الفتح الكراجكي صحيحة تامة؛ لكن يبقى الاتفاق في ثبوت الوحدانية لله ـ تعالى ـ وتنزيهه ـ جل وعلا ـ عن الشريك، وأن ثبوت هذه العقيدة لا يبطل بفساد بعض الطرق الموصلة إليها، وقد بينت فيما سبق أن أبا الصلاح الحلبي من الاثنا عشرية كان يعتمد على الأدلة السمعية الخالصة، ويستدل بمنطوقها على ثبوت الوحدانية[3].

* * * * *

---

[1] - الجويني: الإرشاد ـ ص ٣٦.

[2] - السابق ـ ص ٣٦، ٣٧.

[3] - وراجع تفصيل الكلام عن استدلال متكلمي الأشعرية والماتريدية في بحثي: تطور مفهوم الوحدة الإلهية ـ ص ١٢٣: ١٣٧.

هـ ـ الكلام على توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية:

ويبقى بعد ما مضى بيانه كلمة عن جهود المتكلمين أشعرية وماتريدية ومعتزلة واثنا عشرية فيما يتعلق بجملة كلامهم في إثبات وحدانية الله ـ تعالى ـ أو في أصل التوحيد، الذي يستفتحونه بإثبات الصانع، ثم الكلام عن صفاته، وأفعاله التي هي موضوع أصل العدل عند المعتزلة والاثنا عشرية. وهذه الجهود ليست معصومة؛ ففيها الصحيح وفيها الباطل الظاهر الفساد، وأنا هنا لا أتكلم عن تفصيل هذه الآراء التي تكلمت عليها في طول ما مضى من هذه الدراسة، وسأتكلم عما بقي منها في أصل العدل ـ إن شاء الله. وإنما أتكلم عن هذا المنهج الذي أسس به المتكلمون في جملتهم للكلام عن صحة التكليف ووجوب عبادة الله وحده، والخضوع لشرعه وأمره ونهيه بلا شريك. فإن هذا المنهج يُضرَبُ بمنهج متأخر في ترتيب الكلام في التوحيد، يفرق صاحبه بين نوعين من التوحيد: **أحدهما: توحيد الربوبية** الذي يُعنَى فيه ببيان أن صانع العالم واحد لا شريك له. **والثاني: توحيد الألوهية**، والمقصود فيه أن لا يُعبد مع الله غيره، وأن يُقام الدين كله لله. وقد يسمى هذا النوع الثاني «**توحيد المطلب والمقصد**» ..

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ولما كان علم النفوس بحاجتهم وفقرهم إلى الرب قبل علمهم بحاجتهم وفقرهم إلى الإله المعبود، وقصدهم إياه لدفع حاجاتهم العاجلة قبل الآجلة؛ كان إقرارهم بالله من جهة ربوبيته أسبق من إقرارهم به من جهة ألوهيته، وكان الدعاء له والاستعانة به والتوكل عليه فيهم أكثر من العبادة له والإنابة إليه. ولهذا إنما بعث الرسل يدعونهم إلى عبادة الله وحده لا شريك له، **الذي هو المقصود المستلزم للإقرار بالربوبية**. وقد أخبر عنهم أنهم ﴿**وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ**﴾ الزخرف/ ٨٧، وأنهم إذا مسهم الضر ضل من يدعون إلا إياه[١]، وقال: ﴿**وَإِذَا غَشِيَهُم مَّوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ**﴾ لقمان/ ٣٢؛ فأخبر أنهم مقرون بربوبيته، **وأنهم**

[١] - قال ـ تعالى ـ: ﴿**وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ**﴾ الإسراء/ ٦٧.

مخلصون له الدين إذا مسهم الضر في دعائهم واستعانتهم، ثم يعرضون عن عبادته في حال حصول أغراضهم.

وكثير من المتكلمين إنما يقررون الوحدانية من جهة الربوبية، وأما الرسل فهم دعوا إليها من جهة الألوهية»[1].

وعلى الرغم من أن ابن تيمية قال: «**وكثير من المتكلمين**»؛ فإن أستاذنا الدكتور الجليند قال عن توحيد الألوهية: «ولم يتعرض المتكلمون لهذا النوع من التوحيد، ولم يتنبه أحد منهم إليه، مع أنه قطب رحى القرآن؛ لأنه يتضمن التوحيد في العلم والقول، والتوحيد في الإرادة والعمل ...»[2].

والقاضي أبو بكر الباقلاني الأشعري، وهو من جملة المتكلمين بلا ريب يقول في بيان ما يجب اعتقاده على المكلف: «ويجب أن يعلم أن صانع العالم ـ جلَّت قدرته ـ واحد أحد، ومعنى ذلك **أنه ليس معه إله سواه، ولا من يستحق العبادة إلا إياه**. ولا نريد بذلك أنه واحد من جهة العدد، وكذلك قولنا: أحد، وفرد. [وجهه] ذلك. إنما نريد أنه لا شبيه له ولا نظير، **ونريد بذلك أن ليس معه من يستحق الإلهية سواه**. وقد قال ـ تعالى ـ: ﴿**إِنَّمَا اللّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ**﴾ النساء/ ١٧١. ومعناه: لا إله إلا الله. والدليل على أن صانع العالم على ما قررناه قوله ـ تعالى ـ: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلا اللَّهُ لَفَسَدَتَا**﴾ الأنبياء/ ٢٢. والدليل المعقول مستنبط من هذا النص المنقول؛ فإنا نرى الأمور تجري على نمط واحد في السموات والأرض وما فيهما من شمس وقمر وغير ذلك، ولو كانا اثنين أو أكثر؛ فلا بد أن يجري خلاف أو تغير من أحدهما على الآخر، وقد بَيَّنَهُ ـ سبحانه وتعالى ـ فقال: ﴿**قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لاَّبْتَغَوْاْ إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً. سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى**

---

[1] - ابن تيمية: التوحيد ـ ص ١٧٦، ١٧٧. وراجع أستاذنا الدكتور محمد السيد الجليند: قضية التوحيد بين الدين والفلسفة ـ ص ١٤٢، ١٤٣.

[2] - الدكتور محمد السيد الجليند: قضية التوحيد بين الدين والفلسفة ـ ص ١٤٣.

عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ الإسراء/ ٤٢، ٤٣. وأيضا فلو جاز أن يكونا اثنين أو أكثر، فيريد أحدهما شيئا، ويريد الآخر ضده ...»[١]. فذكر «**دلالة التمانع**» المعروفة.

والحق أن المتكلمين أو علماء أصول الدين في جملتهم لم يهملوا الكلام عما سمَّاه ابن تيمية «**توحيد الألوهية**»، وسمَّاه تلميذه ابن القيم «**توحيد المطلب والمقصد**»؛ لأن الكلام في إثبات الصانع والكلام في صفاته وأفعاله لا يفضي إلا إلى عبادته وحده، وهذا لب الكلام في التكليف الذي لا يتم من العبد إلا إذا عَرَفَ المُكلِّف، وعَرَفَ من صفاته، ومن إنعامه عليه وإحسانه إليه ما يُوجِبُ قَبُولَ التكليف منه دون غيره، والعبادة الكاملة ليست إلا طاعة الله ـ تعالى ـ من طريق محمد ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ ومن ثم كانت كلمة التوحيد هي «**لا إله إلا الله محمد رسول الله**»، وهي كلمة واحدة لا يكون المرء منا مسلما محفوظ الحقوق، ومؤمنا ناجيا يوم الحساب؛ إلا إذا قالها واعتقدها وعمل بحقها.

وجريا على اصطلاح شيخ الإسلام ابن تيمية يمكننا أن نقول إن ما اشتغل به المتكلمون من «**توحيد الربوبية**» لا يتم بغيره التوصل إلى ما سمَّاه «**توحيد الألوهية**»، وهنا لا يقال: إن «**توحيد الألوهية**» يتضمن «**توحيد الربوبية**» بحيث يكون كل توحيد للألوهية توحيدا للربوبية ولا عكس[٢]. إلا إذا كان المراد من ذلك أنه لا يعتقد في الله أنه إلهٌ آمرٌ ناهٍ معبودٌ وحدَه، إلا من عرفه ربا خالقا رازقا مالكا للنفع والضر والثواب والعقاب، كما نقول: كل من صحَّت صلاته فقد صحَّت طهارته أو ما يقوم مقامها، ولا عكس؛ لأن الصلاة قد تفسد من غير جهة الطهارة؛ لكن إذا فسدت الطهارة أو ما يقوم مقامها؛ فلن نتوصل إلى الحكم بصحة الصلاة.

وأنا أُسَلِّم أن كون معرفة الله ـ تعالى ـ خالقًا ثابتةٌ في أصل ما فطر الله عليه الخلق،

---

[١]- الباقلاني: الإنصاف ـ ص ٣٣، ٣٤. وأصل ما بين المعقوفتين في المطبوع «وجود». وهو تحريف لا معنى له.

[٢]- انظر الباقلاني: الإنصاف ـ ص ١٤٢.

على ما تصرح به آيات القرآن الكريم التي يتعلق بها ابن تيمية؛ لكن هذه الفِطْرةَ لا تبقى دائما على نقائها الأول؛ فالشياطين تَجتالُ العبادَ عن طريق الهدى الفطري؛ بل عن طريق الهدى الذي عَبَّدته الرسلُ أيضا، وينشأ كثير من بني آدم على ميراث دين الكفر من أبوين مُشركَيْن، أو كِتابيَّيْن، أو مَجُوسِيَّين. ولكن أين شيخ الإسلام ممن يخالفون الفطرة الصحيحة، ويزعمون أن لا خالق، وأن العالم قديم، أو أنه وجد بطريق الصدفة بلا قصدٍ من فاعل مختار؟ وأين هو من فرعون الذي أضلَّ قومه فزعم فيهم أنه إلههم وحده، وأنه ربهم الأعلى؟ وقد قال الله ـ تعالى ـ في محكم التنزيل: **﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَل لِّي صَرْحًا لَّعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾** القصص/ ٣٨. وقال ـ تبارك اسمه ـ: **﴿فَكَذَّبَ وَعَصَى. ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَى. فَحَشَرَ فَنَادَى. فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَى﴾** النازعات/ ٢١: ٢٤. وقد استخف فرعون قومه فأطاعوه فيما زعم؛ فقادهم إلى دار البوار.

وإذا كان الملحدون الذين ذكرتهم آنفا لا يثبتون ربا ولا إلها؛ فما كان عبَّادُ فرعون يتخذونه شفيعا لهم عند الله، وقد أطاعوه في زعمه أنه ربهم الأعلى وإلههم وحده ..

وإن مما يبعد عن الصواب القولَ بأن كل المشركين، أو كل العرب الذين بعث فيهم سيدنا محمد ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ كانوا مقرين بالربوبية دون الألوهية؛ لقوله ـ تعالى ـ: **﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللّهِ مَا لاَ يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلاء شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللّهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللّهَ بِمَا لاَ يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلاَ فِي الأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾** يونس/ ١٨. ففي ذلك عزل للآية الكريمة عن سياقها، وبتر لها عن مقام تلاوتها من القرآن الكريم. وقد قال الطبري في تفسيرها: «يقول ـ تعالى ذكره ـ: **ويعبد هؤلاء المشركون الذين وصفت لك يا محمد صفتهم** من دون الله ـ الذي لا يضرهم شيئا ولا ينفعهم في الدنيا ولا في الآخرة، وذلك هو الآلهة والأصنام التي كانوا يعبدونها. **﴿وَيَقُولُونَ هَؤُلاء شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللّهِ﴾** يعني أنهم كانوا يعبدونها رجاء شفاعتها عند

الله»[1].

فالآية الكريمة لا تقرر عقائد كل المشركين، ولا عقائد كل العرب، وإنما تقرر عقائد صنف منهم كانوا يجادلون الرسول فيما أنزل عليه من ربه .. قال الله ـ تعالى ـ فيهم: **﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاء نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ. قُل لَّوْ شَاء اللّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلاَ أَدْرَاكُم بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ. فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ﴾** يونس/ ١٥: ١٧. وقال ـ عز شأنه ـ: **﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُواْ وَلَوْلاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ. وَيَقُولُونَ لَوْلاَ أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلّهِ فَانْتَظِرُواْ إِنِّي مَعَكُم مِّنَ الْمُنتَظِرِينَ﴾** يونس/ ١٩، ٢٠.

وقد كان العرب قبل بعثة النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ على مذاهب: منهم من يدين الله ـ تعالى ـ ذكره ويعبده وحده، ويتمسك بإرث من ملة إبراهيم ـ عليه الصلاة والسلام ـ ويحج ويتأله ويعظم الحرم والأشهر الحرم. ومنهم طائفة تعبد الأصنام، وتزعم أنها تقربها إلى الله ـ عز وجل. ومنهم طائفة تعبد الأصنام، وتُقْسِمُ بها، ويزعمون أنها الضارة والنافعة[2].

---

[1] - الإمام محمد بن جرير: تفسير الطبري ـ ١١/ ٩٨.

[2] - راجع أبا إسحاق بن عبد ا النيجرمي (من علماء القرن الرابع الهجري): أيمان العرب في الجاهلية ـ ص١٢، ١٣. تحقيق محب الدين الخطيب. ط٢، المطبعة السلفية ـ القاهرة، مصر ١٣٨٢هـ. وليس بالغريب عن القرآن الكريم في بيان عقائد غير المسلمين، أن يذكر عقيدة فئة منهم دون سائرهم؛ فمن ذلك قوله ـ تعالى ـ: **﴿يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِن دُونِ اللّهِ﴾** المائدة/ ١١٦. فشغب على ذلك بعض قسس الأقباط عندنا بمصر في منتصف القرن الماضي، وقالوا: لم يكن في النصارى وليس فيهم أحد عبد مريم من دون ا . واتهموا الرسول ـ صلى ا عليه وآله

ولو نظرنا في ملل المشركين من غير العرب؛ لوجدنا عند الإغريق والآريين في الهند من يعبدون الظواهر الطبيعية التي يرمزون لها بآلهة من الذكور والإناث، ومنهم من يعبدون بعض الحيوانات، وأعضاء التلقيح والعواطف الجنسية[1] .. أفنقول: إنهم عبدوا ما عبدوه من ذلك كله؛ ليقولوا: هؤلاء شفعاؤنا عند الله. وهل نسلم لأحد كائنا ما كان أن هؤلاء جميعا كانوا مقرين بتوحيد الربوبية، وأن شركهم الذي بعث الأنبياء والرسل لنفيه وبيان فساده كان في توحيد الألوهية فقط؟!!

على أن شيخ الإسلام الذي يرى «**توحيد الألوهية**» أصلا في إخلاص الدين لله، والخضوع له وحده، والاستعانة به دون سواه ـ يقر بما صرح به القرآن الكريم أيضا من أن العباد حينما تحوط بهم أسباب الموت من كل جانب، يتوجهون إلى الله وحده، ويضل عنهم ويغيب عن قلوبهم كلُّ ما كانوا يدعون من دونه. وفرعون حينما أدركه الغرق وأيقن أنه هالك قال فيما ذكره الله ـ عز وجل ـ: ﴿**آمَنتُ أَنَّهُ لا إِلِهَ إِلاَّ الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَاْ مِنَ الْمُسْلِمِينَ**﴾ يونس/ ٩٠. ولم يقل آمنت أنه لا رب إلا الذي آمنت به بنو

وسلم ـ باختلاق الأكاذيب عليهم وافتراء غير الحق؛ فأكذبهم ا ـ تعالى ـ بما ظهر بعد ذلك في لفائف البحر الميت من خبر فئة من النصارى كانوا يعبدونها. ومن قريب في عام ٢٠٠٢م نوقشت رسالة ماجستير في قسم مقارنة الأديان بكلية أصول الدين بالجامعة الإسلامية العالمية، بإسلام آباد، كتبها بالإنجليزية الباحث فاروق ترزيتش البوسنوي تحت عنوان «**القرآن وتأليه مريم .. دراسة نقدية وتقويمية لموقف النصارى**». وقد انتهى فيها من خلال تتبع أخبار الفرق المسيحية في كتابات يوحنا الدمشقي وغيره، إلى وجود فرقة مسيحية تُسمى «**كوليدريانس**»، كان المنتسبون إليها يعبدون مريم، ثم تكلم عن علاقة عبادة مريم بالآلهة الإناث اللاتي كن يعبدن عند الإغريق والرومان من قبل، وتكلم عن أسباب انفصال البروتستانت عن الكاثوليك، ومن بينها تصريحهم بأن الكاثوليك يعبدون مريم. وغاية القول أن القرآن لم يكن يقرر بهذا الموضع من سورة المائدة عقيدة كل النصارى؛ بل قرر عقيدة فئة منهم، وذكر ظاهرة لم تكن بالخافية في تاريخهم ..

[1] - راجع محمد تقي الأميني: الإسلام تشكيل جديد للحضارة ـ ص ١٦. من ترجمة الدكتور مقتدي حسن ياسين، ومراجعة الدكتور عبد الحليم عويس. ط دار العلوم للطباعة والنشر ـ الرياض، السعودية ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م. وراجع بحثي: تطور مفهوم الوحدة الإلهية ـ ص ٢٤، ٢٥.

إسرائيل.

ولو تدبرنا آيتي الميثاق من سورة الأعراف، وهي قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ. أَوْ تَقُولُواْ إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾ الأعراف/ ١٧٢، ١٧٣. وساءلنا أنفسنا عن هذا التوحيد الذي يقابل الشرك هنا: أهو توحيد الألوهية، أو توحيد الربوبية، أو هو التوحيد الكامل لله خالقا وحده ومعبودا وحده بلا شريك؟ ولو قال قائل بأن الآية في توحيد الألوهية المنافي للشرك الذي يسأل الله العباد عنه، ويحاسبهم عليه، ويرسل الرسل لبيان فساده؛ لعارضه من يقول بأنها في توحيد الربوبية، وهذه هي الفطرة التي فطر الله عليها الناس، والذي جمع الذريات وأشهد العباد على أنفسهم هو الرب، وأشهدهم على أنه ربهم، ولم يشهدهم على أنه إلههم.

والحق أن الناس مفطورون على معرفة التوحيد الكامل بلا فصل بين ربوبية وألوهية. وعلى هذا فلا وجه لما ذهب إليه شيخ الإسلام من أن الأنبياء لم يبعثوا لدعوة الناس إلى ما هم مقرون به من معرفة الربوبية، وإنما بعثوا يدعونهم إلى الألوهية وعبادة الله وحده بلا شريك؛ لأن الفطرة الصحيحة تتضمن هذا وذاك. ولو أن الأنبياء ـ عليهم السلام ـ لم يبعثوا لدعوة الناس إلى ما هم مقرون به في أصل الفطرة؛ فاللازم أنهم لم يبعثوا للدعوة إلى التوحيد أصلا، وإنما بعثوا لتفصيل ما لا يدركه الناس من جملة العبادات، ومحال أن يكون هذا من دين الله ـ عز وجل ـ فما أدى إليه محال كذلك.

ولا أريد أن أتجاوز في الإلزام هذا الحد؛ فليس من مقصدي التجريح، وإنما أناقش رأيا ليس معصوما ولا مُلزما إلا بما فيه من الحجة إن سَلِمَتْ.

وإنه لا يلزم على أن لاسم الرب معنى في اللغة مستقلا أو مختلفا عن معنى اسم الله أو الإله، أن يوجد بالضرورة فصل بين نوعين من التوحيد؛ فإنما هو توحيد واحد لرب وإله واحد، وما أحسب أن في القرآن فصلا بين ربوبية وألوهية على هذا النحو الذي قرره شيخ

الإسلام ابن تيمية، وإنما فيه الإلزام بعبادة الخالق، أي أن كونه خالقا لكل شيء وحده يستلزم كونه معبودا وحده؛ لأنه ليس في عقول المخاطبين من بني آدم طريق إلى تسليم العبودية له ـ تعالى ـ سوى هذا الطريق؛ فالمُكلَّف يَعبُدُ من خَلَقَهُ وَرَزَقَهُ وأنعمَ عليه بصنوفِ الإنعام التي لا تُحصَى. ومن ثمَّ يُعاب على المشرك أنه عبد مع الله ما ليس له عليه قدرة، ولا له في وجوده إنعام وإحسان.

ولهذا قال الله ـ عز وجل ـ في محكم التنزيل: ﴿**قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ قُلِ اللّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِ أَوْلِيَاء لاَ يَمْلِكُونَ لأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلاَ ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُواْ لِلّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُواْ كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ**﴾ الرعد/ ١٦. وقال ـ عز وجل ـ: ﴿**أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ. وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ اللّهِ لاَ تُحْصُوهَا إِنَّ اللّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ. وَاللّهُ يَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ. وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللّهِ لاَ يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ. أَمْواتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ. إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَالَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ قُلُوبُهُم مُّنكِرَةٌ وَهُم مُّسْتَكْبِرُونَ**﴾ النحل/ ١٧ : ٢٢. وقال ـ جل شأنه ـ: ﴿**مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ. عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ**﴾ المؤمنون/ ٩١، ٩٢. وقال ـ تبارك وتعالى ـ: ﴿**خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَأَلْقَى فِي الأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ. هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلالٍ مُّبِينٍ**﴾ لقمان/ ١٠، ١١.

إذا ليس الأمر كما قيل: إن توحيد الألوهية هو المستلزم للإقرار بالربوبية؛ بل إن توحيد الخالقية والرازقية والإنعام والإحسان ـ إذا جارينا اصطلاح شيخ الإسلام ـ هو الذي يستلزم «**توحيد الألوهية**»أو «**توحيد المطلب والمقصد**». وقد قال ـ تعالى ـ: ﴿**ذَلِكُمُ**

اللّهُ رَبُّكُمْ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ الأنعام/ ١٠٢. وقال ـ عز وجل ـ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لا إِلَهَ إِلا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾ فاطر/ ٣. وقال ـ عز وجل ـ: ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لا إِلَهَ إِلا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ. كَذَلِكَ يُؤْفَكُ الَّذِينَ كَانُوا بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ. اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاء بِنَاء وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَتَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ. هُوَ الْحَيُّ لا إِلَهَ إِلا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَمَّا جَاءنِيَ الْبَيِّنَاتُ مِن رَّبِّي وَأُمِرْتُ أَنْ أُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ غافر/ ٦٢: ٦٦.

وفي القرآن الجمع في المقام الواحد بين ما يَنسُبُهُ ابن تيمية للربوبية وما يَنسُبُهُ للألوهية مع ذكر اسم الله واسم الرب، ويُسنَدُ فيه إلى اسم الرب ما عدَّه ابن تيمية من توحيد الألوهية، ويُسنَدُ فيه إلى اسم الله ما عدَّه ابن تيمية من توحيد الربوبية .. قال ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ. ادْعُواْ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ. وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ الأعراف/ ٥٤: ٥٦.

فأين نجد في ذلك كله وفي غيره من القرآن الكريم التمييز بين توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية على النحو الذي قطع به ابن تيمية، وجعل دعوة الرسل لاعتقاد التوحيد محصورة في ثانيهما دون الأول؟!

ولقد كان بعض العرب يُقْسِمُ في جاهليته برب الأرباب؛ فلا يفصل بين الرب والإله، وكان شاعرهم إذ تبصر وتدبر أمر صنمه يقول في صنمه:

أرب يبول الثعلبان برأسه * لقد خاب من بالت عليه الثعالب**

وهذا على ظاهره شرك في الربوبية. ومع هذا فأنا لا أرفض هذه القسمة التيمية، باعتبارها اجتهاد عالم من علماء المسلمين في دراسة التوحيد من موضوعات علم الكلام؛ ما دام البدء في الدرس وفي الدعوة يترقى من معرفة الربوبية في إثبات الصانع الخالق، إلى معرفة صفاته وأسمائه، إلى بيان أنه المعبود وحده؛ لكن الذي أرفضه ولا أقبله قط هو أن تُنسَبَ هذه القسمة إلى القرآن، ثم تُفَسَّرَ آيُ القرآن الكريم في ضوئها، وتُحمل عليها في معناها، وكأنها بعض الوحي الذي غفل عنه المسلمون جميعا نحو ثمانية قرون من الزمان؛ ليكون هذا المنهج التيمي هو الحق، ويكون ما سواه باطلا ومحضَ ضلال.. ما هكذا تورد الإبل، والاجتهاد اجتهاد فحسب، والرأي رأي فقط، والكلام هنا عن منهج درس وأسلوب عرض ودعوة، لا عن عقيدة ظهر ثبوتها في القرآن الكريم، وقررتها السنة المطهرة، ودعا إليها الصحابة ـ رضوان الله عليهم.

قلت: إنني أرفض أن تُفسر آي القرآن الكريم في ضوء هذه القسمة وأن تحمل عليها في معانيها. ومن ذلك القطع على أن قوله ـ تعالى ـ: **﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾** إنما نزل في إثبات «**توحيد الألوهية**»، دون «**توحيد الربوبية**».

ولقد استدل المتكلمون في إثبات وحدانية الله ـ تعالى ـ بما تشير إليه هذه الآية من فساد السموات والأرض مع فرض وجود آلهة مع الله ـ تعالى. ولأن المتكلمين استفتحوا كلامهم في العقائد بدلالة الفعل على الفاعل، والخلق (أي المخلوق) على الخالق، كان الأقرب لهم في طرد الكلام أن ينظروا إلى صدر سياق الآية من سورة الأنبياء، وهو قوله ـ تعالى ـ: **﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ. لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ. بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ. وَلَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَنْ عِندَهُ لا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلا يَسْتَحْسِرُونَ. يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لا يَفْتُرُونَ. أَمِ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِّنَ الأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ. لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ. لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ. أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرُ**

مَن مَّعِيَ وَذِكْرُ مَن قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُم مُّعْرِضُونَ﴾ الأنبياء/ ١٦: ٢٤.

وأنت ترى أن صدر سياق الآية في استفتاح خلق السماء والأرض، وأن الآية السابقة لها بلا فصل في الإعادة ونشر الموتى وبعث من في القبور، وقد أسند هذا الفعل إلى اسم الآلهة لا إلى اسم الأرباب، ولا علينا من هذا الآن فقد فرغنا من بيانه فيما سبق.

وغاية القول أن المتكلمين وجدوا أن الأقرب لدلالة جملة الآيات في هذا السياق وذلك المقام، وهو الأنسب للمنهج الكلامي الذي اعتمدوه وأجمعوا عليه في درس المسائل وعرض العقائد، إنما هو إجراء «**دلالة التمانع**» على فرض الكلام في أنه لو كان هناك إلهان، وأراد أحدهما شروق الشمس على جانب من الأرض، وأراد الآخر غروبها عنه. أو أراد أحدهما تحريك جسم وأراد الآخر تسكينه. أو أراد أحدهما إماتة زيد وأراد الآخر إحياءه ... إلى غير ذلك من الوجوه؛ فإما أن يوقع كل منهما ما أراد، أو لا يقدر كل منهما على إيقاع ما أراد. وهذان الاحتمالان باطلان بحكم البديهة القاضية بأن المتناقضين لا يجتمعان معا ولا يرتفعان، وفي فرضهما يفسد أصل وجود العالم؛ فلا يبقى إلا الاحتمال الثالث في دلالة السبر والتقسيم، وهو أن يوقع أحدهما ما أراد؛ فهو الإله، والآخر عاجز ليس بإله (هكذا يقول المتكلمون: الأول إله، والثاني ليس بإله!!). وإذا بطل وجود إله ثان؛ فقد بطل وجود ما زاد على ذلك في العدد، وثبت أن الله إله واحد.

وإطلاق اسم «**التمانع**» على هذه الدلالة أو الدليل كما اشتهر في كلام المتأخرين، وإجراؤها على هذا النحو أيضا لا يَبْعُدُ عن نظر المتكلمين في قوله ـ تعالى ـ: **﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لاَّبْتَغَوْاْ إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً﴾** الإسراء/ ٤٢. وقوله ـ جل شأنه ـ: **﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾** المؤمنون/ ٩١، كما ظهر في كلام القاضي الباقلاني الذي نقلته آنفا من كتابه «**الإنصاف**».

وقد قال أستاذنا الدكتور الجليند معلقا على ما أورده من كلام إمام الحرمين الجويني في «**دلالة التمانع**»: «ولا شك أن هذا الدليل المذكور دليل عقلي، وبرهان تام على امتناع

صدور العالم عن فاعلين قادرين صانعين لـه؛ ولكنـه لـيس هـو الـدليل المـذكور في الآيـة، وليست الآية مسوقة لتقرير ما يسمى بدليل التمانع، وإنما جاءت لتقرير وحدة الألوهيـة، ومطلوبها هو نفي الكثرة في الألوهية، ونفي أن يكـون هنـاك شـريك يعبـد مـع الله. وهـذا المطلوب هو الذي سيقت لأجله الآية، ليس مما يستدل عليه بـدليل التمـانع الـذي ذكـره المتكلمون، ودليل التمانع إنما يستدل به على نفي التعـدد في الربوبيـة، وفـرق كـبير بـين مطلوب الآية وبين مطلوب المتكلمين؛ فمطلوب الآية هو الاسـتدلال علـى وحـدة الألوهيـة بفساد العالم لو وجد من يستحق العبادة مـع الله. ومطلـوب المـتكلمين هـو نفـي أن يكـون هناك رب آخر صانع للعالم.

ومن الإنصاف أن نشير إلى أن «**ابـن رشـد**» قـد تعـرض لنقـد هـذا الـدليل في «**منـاهج الأدلة**»، وبين أن الدليل الذي تؤدي إليـه الآيـة غـير الـدليل الـذي اسـتنتجه المتكلمـون منها، وبين أن الآية لا تشتمل على دليل التمانع؛ ولكن «**ابن رشـد**» لم يتنبـه إلى الفـرق بين مطلوب الآية ومطلوب دليل التمانع، وقال: إن العـالم لـيس بفاسـد؛ إذا هنـاك إلـه واحد. ولم يفرق بين توحيد الربوبية الذي يستدل عليه بديل التمـانع، وتوحيـد الألوهيـة الذي سيقت لأجله الآية الكريمة، وهذه التفرقة نجدها واضحة وحاسمـة في مـذهب «**ابـن تيمية**»؛ فهو يفرق بين نوعين من التوحيد ...»[1].

وقد ذكرت من قبل أن الصورة المنطقية الفلسفية لدلالــة السبر والتقسيم الكلاميـة هـي القياس الاستثنائي المنفصل، وقـد رأى ابـن رشـد في كتـــابه «**منـاهــج الأدلـة في عقائـد الملة**»[2] أن صورة الدلالة في الآية الكريمـة ﴿**لَـوْ كَـانَ فِيهِمَـا آلِهَـةٌ إلا اللَّـهُ لَفَسَدَتَا**﴾ مـن القياس الاستثنائي المتصل، الذي يعتمد هنا على حقيقة بدهية تشهد الملاحظة بصـدقها،

---

[1] - الدكتور محمد السيد الجليند: قضية التوحيد بين الدين والفلسفة ـ ص ١٤١، ١٤٢.

[2] - حققه الأستاذ الدكتور محمود قاسم، وقدم له بمقدمة ضافية في نقد مدارس علم الكلام. ط٣، مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة، مصر ١٩٦٩م.

وهي أن وجود ملكين في مدينة واحدة يفسدها؛ إلا أن يعمل أحدهما ويبقى الآخر دون عمل، وهذا المتعطل العاجز لا يصلح أن يوصف بالملك على الحقيقة، ولا أن يوصف في هذه المسألة بالألوهية.

وصورة هذا القياس كما يلي:

لو كان للعالم أكثر من إله واحد؛ لفسد.

لكن العالم لم يفسد.

فليس للعالم أكثر من إله واحد.

وهذه الصورة من الدلالة لم تكن مهملة عند المتكلمين؛ فقد سبقت في كلام الباقلاني، وكانت أول دلائله، وقد صرح بأنها مستنبطة من الآية، ثم ذكر بعدها دلالة التمانع المعروفة. وهي قوله: «فإنا نرى الأمور تجري على نمط واحد في السموات والأرض وما فيهما من شمس وقمر وغير ذلك، ولو كانا اثنين أو أكثر؛ فلا بد أن يجري خلاف أو تغير من أحدهما على الآخر»[1]. وهذا الخلاف أو التغير هو المؤدي إلى الفساد؛ ولكن العالم ليس بفاسد؛ فليس له إلا إله واحد. وهذا هو القياس الاستثنائي المتصل المشار إليه في كلام ابن رشد.

والذي أريد أن أقوله هنا فيما يتعلق بكلام ابن رشدٍ أولا: إن قوله ليس نقدا صحيحا قاطعا للاستدلال بصورة الدلالة الكلامية المشهورة في إثبات الوحدانية لله ـ تعالى ـ ولو فرضنا أن المتكلمين لم يعرفوا الصورة التي أشار إليها في فهمه لوجه الدلالة في الآية الكريمة. وذلك أنه أجرى الاستدلال على صورة من صور القياس الاستثنائي، وأجراه أكثر المتكلمين على صورة أخرى من القياس هي أنسب للجدل وتفريع الكلام في المناظرة، وإنني ـ وإن لم أكن أزهريا ـ كنت أرى في حداثة سني أبي ـ رحمة الله عليه ـ وبعض

[1] - الباقلاني: الإنصاف ـ ص ٣٤.

رفاقه من الشيوخ الأزاهرة في أسمارهم يديرون النتيجة أو الفائدة فيما بينهم؛ لينظمها كل واحد منهم في أحد أشكال القياس؛ فيقال ـ على سبيل المثال ـ: العالم حادث ليس بقديم. فيقول أحدهم: العالم متغير، وكل متغير حادث؛ فالعالم حادث. ويقول الآخر: كل العالم متغير، ولا شيء من القديم بمتغير؛ فلا شيء من العالم بقديم. ويقول ثالث: إن كان العالم متغيرا فهو حادث؛ لكن العالم متغير يقينا؛ فهو حادث. ويقول غيره: العالم إما حادث أو قديم؛ لكن العالم ليس بقديم؛ فهو حادث. وإذا غلب الضيق على أحدهم أسندوا إليه ما يتفق لهم من الصفات كإسناد الحدوث إلى العالم، وأداروا الكلام بينهم حتى يشاركهم فيه صاحب الهم وقد سُرِّيَ عنه.

وإذا كان الكلام عن أن صانع العالم واحد لا شريك له، لفساد وجود العالم أو تدبيره مع وجود الاثنين أو ما زاد؛ فما الذي يحجر على المتكلمين أن يصوغوا الدلالة على الصورة التي يرونها أنسب لكلامهم، وأظهر في إقامة الحجة على خصومهم، وليس لنا أن نحكم على صورة من هذه الصور بأنها مخالفة لنص القرآن أو موافقة له دون غيرها ما دامت تفي بتحقيق النتيجة، والنص القرآني عين لنا مادة الاستدلال ونبه عليه، وعقل المُخاطَبِ المُكَلَّفِ يصوغُ الاستدلال على ما يقرب له من الصور، دون أن يحمل هذه الصور وتلك الصياغات البشرية على نص القرآن.

والقرآن الكريم هو معجزة النبوة الباقية بعد ـ رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ حجَّةً ودليلا لكل داع إلى دينه الحق، ونصه هو الأصل الأول الذي يرجع إليه كل مسلم يطلب معرفة أصول الدين وما أمر الله ـ تعالى ـ به ونهى عنه بلا ريب؛ لكن دعوى أن القرآن الكريم نص على صور الأدلة في كل ما دعا إليه من العقائد، يلزم عنها غلق باب النظر والتفكر في كتاب العالم المنظور. وإنني بعد ذلك لا أستريح أبدا إلى قول من يقول: هذه الآية فيها قياس اقتراني من الشكل الأول أو الثاني، وهذه الآية فيها قياس استثنائي متصل أو منفصل؛ فهذه الأقيسة صور أفهامنا التي نتلقاها بمعارفنا البشرية من دلالات النص القرآني الذي يبقى دائما فوق ذلك كله ..

هذا عن كلام ابن رشد، وإذا رجعنا إلى كلام أستاذنا الدكتور الجلينـد الـذي قـرر أن الآية من سورة الأنبياء جاءت للدلالة على وحدة الألوهية، ونفي الكثـرة فيهـا، ونفـي أن يكون مع الله شريك يعبد، وأن هذا ليس مما يستدل عليه بدليل التمانع الذي يـدل علـى وحدة الربوبية، وذكر أن مطلوب الآية هو الاستدلال على وحدة الألوهية بفساد العـالم لـو وجد من يستحق العبادة مع الله.

والسؤال هنا: الإله الذي يستحق العبادة وحـده بمـاذا يسـتحقها دون غـيره؛ لنعـرف وجه الفساد في العالم لو وجد معه إله ثان؟ فالفساد في السـماء والأرض، لا يتعلـق بوجـود عبادة غير الله ـ تعالى ـ بالفعل؛ فنحن نعرف أن أتبـاع الأنبيـاء أقـل ممـن كفـروا بهـم، وردُّوا دعوتَهم في أكثر الأزمنة الماضية بشهادة القرآن الكريم، والذي يدرس خريطة الأديان في زماننا الآن يجد أن المشركين ومن لا دين لهم أكثر عددا من أهـل الإسـلام بـانفرادهم، وأكثر عددا من أهل الكتاب من النصارى واليهود بانفرادهم؛ فجملة المسـلمين نحـو مليـار وثلاثمائة ألف مليون. وجملة أهل الكتاب نحو مليارين من النصارى وستة عشر مليونا من اليهود. وجملة سكان الأرض من بني آدم تزيد على ستة مليارات[١].

وكل هذا الشرك قائم على الأرض التي ما زالت مستقرة تدور حول نفسها دورة كاملـة كل يوم، وتدور حول الشمس كل عام دون خلل ولا اضطراب في هذا النظام.

وهذا يعني أن فساد العالم لا يتعلق بالشرك، ولا بتعدد من يُعبَدُون بالباطل مـع الله ـ تعالى ـ أو من دونه، وإنما يتعلق فساد العالم بتعـدد ربـه وخالقـه الـذي يسـتحق العبـادة وحده؛ فبأي شيء بعد ذلك يكون استحقاق العبادة بالحق الذي لا مَيْنَ فيه ولا شك؟ وإذا بعث الأنبياء يدعون الناس إلى عبادة الله وحده؛ فبأي شيء تكون الدلالة على أنه ـ تعالى ـ واحد يستحق العبادة وحده؟؟

---

[١] - راجع الدكتور دين محمد: المسلمون والخريطة الدينية العالمية المعاصرة ـ ص ١٤٥، ١٥١، ١٦٤. ط١، مطبعة مجمع البحوث الإسلامية بالجامعة الإسلامية العالمية ـ إسلام آباد، باكستان، ونشر دار الهاني للطباعة بمصر ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٤م.

وأنا لا أعرف جوابا لهذا السؤال إلا ما سبق أن أوردته من آيات القرآن الكريم الدالة على أن الذي خلق وحده يستحق العبادة وحده. وشيخ الإسلام ابن تيمية نفسه ذكر قوله ـ تعالى ـ: ﴿**إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ**﴾ المؤمنون/ ٩١، ثم قال: «وهذا اللازم منتف (أي ذهاب كل إله بما خلق)؛ فانتفى الملزوم وهو ثبوت إله مع الله، وبيان التلازم أنه إذا كان معه إله امتنع أن يكون مستقلا بخلق العالم، مع أن الله ـ تعالى ـ مستقل بخلق العالم، كما تقدم أن فساد هذا معلوم بالضرورة لكل عاقل، وأن هذا جمع بين النقيضين .

وامتنع أيضا أن يكون مشاركا للآخر معاونا له؛ لأن ذلك يستلزم عجز كل منهما، والعاجز لا يفعل شيئا؛ فلا يكون لا ربا ولا إلها؛ لأن أحدهما إذا لم يكن قادرا إلا بإعانة الآخر؛ لزم عجزه حال الانفراد، وامتنع أن يكون قادرا حال الاجتماع؛ لأن ذلك دور قبلي؛ فإن هذا لا يكون قادرا حتى يجعله الآخر قادرا، أو حتى يعينه الآخر، وذاك لا يجعله قادرا ولا يعينه حتى يكون هو قادرا، وهو لا يكون قادرا حتى يجعله ذاك أو يعينه؛ فامتنع إذا كان كل منهما محتاجا إلى إعانة الآخر في الفعل أن يكون أحدهما قادرا؛ فامتنع أن يكون لكل واحد منهما فعل حال الانفراد وحال الاجتماع ...

فلا بد إذا فرض معه إله أن يكون كل منهما قادرا عند انفراده، وإذا كان كذلك ففعل أحدهما إن كان مستلزما لفعل الآخر، بحيث لا يفعل شيئا حتى يفعل الآخر فيه شيئا؛ لزم أن لا يكون أحدهما قادرا على الانفراد، وعاد احتياجهما في أصل الفعل إلى التعاون، وذلك ممتنع بالضرورة؛ فلا بد أن يتمكن أحدهما أن يفعل فعلا لا يشاركه الآخر فيه، وحينئذ يكون مفعول هذا متميزا عن مفعول هذا، ومفعول هذا متميزا عن مفعول هذا؛ فيذهب كل إله بما خلق هذا بمخلوقاته وهذا بمخلوقاته؛ فتبين أنه لو كان معه إله لذهب كل إله بمخلوقاته، وهذا غير واقع؛ فإنه ليس في العالم شيء إلا وهو مرتبط بغيره

من أجزاء العالم»[1].

وهذا كلام مُتَكَلِّمٍ مُحْتَرِف يورده ابن تيمية عن نفسه، ولا يحكيه عن غيره في بيان البرهان الذي استنبطه من قوله ـ تعالى ـ: ﴿**إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ**﴾. وهو في حقيقته ليس أكثر من «**دلالة التمانع**» المعروفة بين المتكلمين أجراها ابن تيمية هنا في الخلق على فرض الاختلاف غير مفصلة، ثم أجراها على فرض الوفاق مفصلة. وأصل صورته في القياس:

العالم إما خلقه إله واحد، وإما خلقه إلهان مختلفان، وإما خلقه إلهان متفقان.

لكن لم يخلقه إلهان مختلفان ولا متفقان.

فالعالم خلقه إله واحد.

وأما البرهان الثاني الذي أخذه ابن تيمية من قوله ـ تعالى ـ: ﴿**وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ**﴾، فهو أيضا من صور «**دلالة التمانع**» التي سبق بيانها عند الاثنا عشرية والقاضي عبد الجبار، وقد أجراها شيخ الإسلام في القدرة؛ حيث يقول: «فإنه يمتنع أن يكونا متساويين في القدرة؛ لأنهما إذا كانا متساويين في القدرة؛ كان مفعول كل منهما [غير متميز][2] عن مفعول الآخر وهو باطل كما تقدم، ولأنهما إذا كانا متكافئين في القدرة؛ لم يفعلا شيئا لا حال الاتفاق ولا حال الاختلاف، سواء كان الاتفاق لازما لهما، أو كان الاختلاف هو اللازم، أو جاز الاتفاق وجاز الاختلاف»[3].

وبعد أن يبسط هذا في كلام له مطول يقول: «فتبين أنه لو قُدِّرَ إلهان متكافئان في

---

[1] - ابن تيمية: منهاج السنة ـ ٣/ ٣١٥: ٣١٧.

[2] - أصل ما بين المعقوفتين في المطبوع «متميزا». وهذا تحريف يفسد به وجه الدلالة.

[3] - ابن تيمية: منهاج السنة ـ ٣/ ٣١٨.

القدرة؛ لم يفعلا شيئا، لا حال الاتفاق ولا حال الاختلاف؛ فلا بد حينئذ إذا قُدِّرَ إلهان أن يكون أحدهما أقدر من الآخر، والأقدر عالٍ على من دونه في القدرة بالضرورة، فلو كان ثم آلهة؛ لوجب علو بعضهم على بعض، ولو علا بعضهم على بعض؛ لم يكن المستقل بالفعل إلا العالي وحده؛ فإن المقهور إن كان محتاجا في فعله إلى إعانة الأول؛ كان عاجزا بدون الإعانة، وكانت قدرته من غيره، وما كان هكذا لم يكن إلها بنفسه، والله ـ تعالى ـ لم يجعل من مخلوقاته إلها؛ فامتنع أن يكون المقهور إلها. وإن كان المقهور يستقل بفعل بدون الإعانة من العالي؛ لم يمكن العالي إذًا أن يمنعه مما هو مستقل به؛ فيكون العالي عاجزا عن منع المقهور؛ فلا يكون عاليا، وقد فرض أنه عالٍ. هذا خلف وهو جمع بين النقيضين ...

فتبين أنه لو كان معه إله لعلا بعضهم على بعض، كما تبين أنه كان يذهب كل إله بما خلق. **وهذا بعض تقرير البرهانين اللذين في القرآن**. ومما يوضح ذلك أنك لا تجد في الوجود شريكين متكافئين إن لم يكن فوقهما ثالث يرجعان إليه، فإذا قُدِّرَ مَلِكانِ متكافئان في المُلْكِ لم يرجع أحدهما إلى الآخر، ولا ثالث لهما يرجعان إليه؛ كان ذلك ممتنعا»[1].

وينبغي أن نلاحظ هنا أن ابن رشد وجه الدلالة في آية سورة المؤمنون هذه على أنها قياس استثنائي متصل أيضا، كما فعل مع آية سورة الأنبياء[2].

ومن العجيب أن ابن تيمية قبل ذلك بسط الكلام في «**دلالة التمانع**» على ما اشتهر بين المتكلمين من إجرائها في الإرادة، ففصلها على فرض الاختلاف وعلى فرض الاتفاق بأمانة يشهد له بها كل من يراجع المصادر الكلامية[3]، ثم قال: «فهذه الطرق وأمثالها مما يُبيِّنُ به أئمة النظار توحيد الربوبية، وهي طرق صحيحة عقلية لم يهتد هؤلاء المتأخرون

---

[1] - ابن تيمية: منهاج السنة ـ ٣/ ٣٢٣: ٣٢٦.

[2] - راجع الدكتور محمود قاسم: مقدمة في نقد مدارس علم الكلام ـ ص ٣٤.

[3] - راجع ابن تيمية: منهاج السنة ـ ٣/ ٣٠٤: ٣١٢.

إلى معرفة توجيهها وتقريرها، ثم إن أولئك المتقدمين من المتكلمين ظنوا أنها هي طرق القرآن، وليس الأمر كذلك؛ بل القرآن قرر فيه توحيد الإلهية المتضمن توحيد الربوبية، وقرره أكمل من ذلك»[1].

وذكر ابن تيمية بعد ذلك بُرهانَيْهِ فأجرى في أولهما «**دلالة التمانع**» في الخلق لا في إرادة الفعل، وأجراها في ثانيهما في القدرة على الفعل، وكرر في تفصيل الصورتين أكثر الكلام الذي نقله في شرح دلالة المتكلمين الجارية في إرادة الفعل ..

وإذا لم أقل في هذه الدلالة المفصلة على ما سبق في كلام ابن تيمية بأنها ترجع إلى الإفادة من التراث الكلامي السابقِ له؛ بل سلَّمْتُ أنها ترجع إلى استنباط نفسه وفهمه للنص القرآني؛ فهل هذا حلال لنا وحرام على غيرنا؟ والذي أبتغيه من إيراد كلام ابن تيمية هنا أنه هو نفسَه إذا كان قد استدل بدلالة التمانع الكلامية؛ فعلام استدل؟ إن كان قد استدل على وحدة الربوبية؛ فهو والمتكلمون في ذلك سواء، ليس لأحد أن يعترض بكلامه على كلامهم. وإن كان قد استدل بها على وحدة الألوهية؛ فليست دلالته بالتي تدلُّ على ذلك دون دلالتهم.

ويبقى بعد ذلك كله أنه لا سبيل للدلالة على كون مستحق العبادة مستحقا لها وحده، إلا بالدلالة على أنه الخالق لكل ما هو سواه وحده بلا شريك.

ولقد ختم أستاذنا الدكتور الجليند كلامه عن توحيد الألوهية الذي تابع شيخ الإسلام

---

[1] - ابن تيمية: منهاج السنة ـ ٣/ ٣١٢، ٣١٣. وقد قال الأستاذ الدكتور عبد العزيز سيف النصر معلقا على ذلك حينما ناقش رسالتي: إن القول بأن «**توحيد الألوهية**» يتضمن إثبات «**توحيد الربوبية**» هو القول بأن «**توحيد الربوبية**» يستلزم «**توحيد الألوهية**». وهكذا يكون «**توحيد الربوبية**» ملزوما، و«**توحيد الألوهية**» لازما. والقاعدة المنطقية على أن إثبات الملزوم يؤدي إلى إثبات اللازم، وأن نفي اللازم يؤدي إلى نفي الملزوم، والعكس غير صحيح. وعلى هذا يكون إثبات «**توحيد الربوبية**» ـ كما ذهب إليه المتكلمون ـ مؤديا إلى إثبات الإلهية، على حين أن إثبات الإلهية ـ كما ذهب إليه ابن تيمية وأتباعه ـ لا يستلزم الربوبية؛ فالنصارى ألهوا المسيح وعبدوه؛ فهل استلزم ذلك أنه الرب الخالق للعالم؟!

ابن تيمية في أنه المطلوب الذي سيقت آية سورة الأنبياء لإثباته، بقوله: «أما الاعتراف برب خالق للعالم؛ فهذا قد أقر به المشركون، ولم تأت الآية لتقرير هذا النوع. ولو كان الإقرار بالربوبية وحدها كافيا في الإيمان؛ لما كان المشركون مع إقرارهم بها مشركين، ولخرجوا بإقرارهم بالربوبية عن مُسَمَّى الشرك. وهم لم ينكروا على محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ دعوته إلى رب واحد خالق للعالم، وإنما أنكروا عليه أن جعل لهم الآلهة واحدا. وكان الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ يقول: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله». ولم يقل: أمرت أن أقاتلهم حتى يقروا برب واحد»[1].

وأقول: إن كلمة التوحيد ﴿**لا إله إلا الله**﴾ النافية للشرك، ليست مقتصرة في معناها على مفهوم «**توحيد الألوهية**» كما حرره شيخ الإسلام ابن تيمية في اصطلاحه، دون الربوبية، ودون الحاكمية، ودون تنزيه الله ـ تعالى ـ عما يجب تنزيهه عنه في ذاته وصفاته وأفعاله وأسمائه، وإثبات ما يجب له ـ تعالى ـ من ذلك كله، ولو على سبيل الجملة، ولأهل العلم معرفة التفصيل، وعليهم البيان عند الحاجة ..

وأختم الكلام هنا بذكر قول الله ـ عز وجل ـ في محكم التنزيل: ﴿**وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلا أَن يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءكُم بِالْبَيِّنَاتِ مِن رَّبِّكُمْ**﴾ غافر/ ٢٨.

[1] - الدكتور محمد السيد الجليند: قضية التوحيد بين الدين والفلسفة ـ ص ١٤٤.

فهرس الموضوعات